DIE LEHRE VON DER ZWEIFACHEN WAHRHEIT BEI PETRUS POMPONATIUS

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

VORGELEGT

VON

WALTER BETZENDÖRFER
VOM BRUDERHOF AM HOHENTWIEL

TÜBINGEN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG SCHNÜRLEN
1919

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Referent: Professor Dr. E. Adickes

18. Juli 1918

MEINEN ELTERN

Motto: „La compression produit toujours la subtilité; la conscience proteste, et se venge par un respect ironique des entraves qu'on lui impose."
E. Renan, Av. S. 360.

Einleitung.

Die Lehre von der zweifachen Wahrheit behauptet, ein Satz könne in der Theologie wahr und zugleich in der Philosophie falsch sein und umgekehrt.

Es ist eine Streitfrage, wie diese Lehre aufzufassen ist: ob sie ein „naiver Ausdruck inneren Zwiespalts" [1]) ist, in den sich nur kritische Zeiten wie die unsere, schwer hineindenken können, oder aber eine „Maske" [2]), „ein Schild gegen Verfolgung" [3]), sodass die betreffenden Denker im Grund ihres Herzens nur eine Wahrheit anerkannt hätten: die philosophische.

Zur Lösung dieser Frage einen Beitrag zu liefern, ist der Zweck der vorliegenden Abhandlung. Sie untersucht diese Lehre bei dem Manne, der in der Renaissance ihr offenkundigster Vertreter war.

Um einen klaren Begriff von der Lehre der zweifachen Wahrheit zu bekommen, wird es zunächst nötig sein, ihr erstmaliges Auftreten in der Geschichte zu schildern, zumal da Pomponatius zum Averroismus, aus dem die Lehre stammt, in enger Beziehung steht.

Ausserdem müssen wir einen Blick auf das Leben Pomponazzis werfen, denn viele Worte dieses Mannes kann man nur auf dem Hintergrund seiner Geschicke verstehen. Erst eine Kenntnis seines Lebens und Charakters kann die entscheidenden Gesichtspunkte für die Frage, ob es ihm mit der Behauptung einer zweifachen Wahrheit ernst war, an die Hand geben.

Die Untersuchung von Pomponazzis Werken, soweit sie zu der Lehre von der zweifachen Wahrheit in Beziehung stehen, wird den Inhalt des III. Abschnitts bilden. Er hat die Aufgabe, die einzelnen in Betracht kommenden Aussprüche aus dem näheren und weiteren Zusammenhang, in dem sie stehen, zu begreifen. Zu diesem Zweck ist es notwendig, den ganzen Gedankengang der Hauptwerke kennen zu lernen. Ein Schlussabschnitt wird die Ergebnisse der Untersuchung zusammenfassen und die Frage erörtern, wie die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Pomponatius aufzufassen ist.

---

1) Windelband, Gesch. der neueren Philosophie, 5. Aufl. 1911, I, 5.
2) A. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters 1866, III, 214.
3) F. A. Lange, Gesch. des Materialismus, ed. Ellissen I, 249.

I. Abschnitt.

Das erstmalige Auftreten der Lehre von der zweifachen Wahrheit.

Die Lehre von der zweifachen Wahrheit soll nach M. Maywald[1]) zum erstenmal von Jean de Brescain im Jahre 1247 ausgesprochen worden sein. Diese Ansicht ist irrig, wie schon H. Reuter[2]) festgestellt hat.

Wer die Quellen[3]) einsieht, findet, dass im Jahr 1247 die Sache sich folgendermassen abspielte[4]).

Als Johannes de Brescain, ein Pariser Lehrer, gewisse „Irrtümer" zurücknehmen soll, will er das nicht tun, sondern versucht vielmehr, sie zu bemänteln. Vor den Bischof gerufen, erklärt er, was ihm zur Last gelegt werde, habe er allerdings gesagt, aber in anderem Sinne. Der Bischof sieht darin das Bestreben, Theologica mit Logicis zu vermengen, lässt die Entschuldigung nicht gelten, und über Johannes wird das Urteil gesprochen.

Von einer ausdrücklichen Unterscheidung philosophisch und theologisch gemeinter Sätze ist nicht die Rede.

Dem Sinne nach, inhaltlich, liegt wohl die Lehre von der zw. W. in diesen Behauptungen vor, aber ausgesprochen wurde sie erst später, im Jahr 1277, von gewissen Pariser Studierenden der Artistenfakultät[5]).

Der Papst Johann XXI. teilte dem Bischof Stephan Tempier von Paris brieflich mit, es sei ihm zu Ohren gekommen, dass in Paris gewisse „Irrtümer" aufgetaucht seien, und er beauftrage den Bischof, nachzuforschen, von wem und wo sie ausgesprochen oder geschrieben seien. Die darauffolgende Untersuchung ergab, dass die Schuldigen einige Studenten der Artistenfakultät waren, die, in Ueberschreitung der Grenzen ihrer eigenen Fakultät, sich vermessen hatten, „gewisse offenkundige und fluchwürdige Irrtümer" in den Kollegien zu behandeln, als könnte über ihre Unrichtigkeit noch irgend ein Zweifel bestehen. Es wird ihnen vorgeworfen, sie stützten sich in ihren Behauptungen auf die Schriften der Heiden, „quas proh pudor! ad suam imperitiam contegendam asserunt, sic cogentes, ut eis nesciant respondere"[6]).

Sie bemäntelten nun diese ihre Ansichten, damit man nicht glauben solle, sie selbst stimmten ihnen bei, durch die Erklärung, jene Dinge seien wahr nach der Philosophie, nicht aber nach dem katholischen Glauben[7]), als ob es zwei entgegengesetzte Wahrheiten gäbe, und als ob der Wahrheit der heiligen Schrift eine andere Wahrheit in den Worten der verdammten Heiden gegenüberstünde".

Der Bischof erklärte jene Ketzereien für verboten und exkommunizierte ihre Vertreter, „damit die unvorsichtige[8]) Rede nicht Einfältige in den Irrtum verstricke".

---

1) Die Lehre von der zw. W. 1871, S. 8.
2) G. d. A. II, 346.
3) Charles du Plessis d'Argentré, collectio judiciorum de novis erroribus, Lut. Par. 1728, S. 158.
4) Vgl. dazu: v. Reichlin-Meldegg in den Heidelb. Jahrbüchern d. Litteratur 1865 Nr. 26, S. 411.
5) Argentré, Nov. Err. I, 175—184.
6) Argentré, Nov. Err. I, 175.
7) „Dicunt enim, ea vera esse, secundum Philosophiam; sed non secundum fidem Catholicam". Argentré, Nov. Err. I, 175.
8) „Incauta locutio" Argentré, Nov. Err. I, 175.

Solche errores waren z. B. folgende[1]):

Gott ist nicht dreieinig, denn die Dreiheit kann nicht zusammenbestehen mit der höchsten Einheit.

Nichts ist ewig a parte finis, das nicht auch a parte principii ewig ist.

Es gab keinen ersten Menschen, und es wird keinen letzten geben. Vielmehr war immer und wird immer sein die Zeugung des Menschen durch den Menschen.

Eine künftige Auferstehung darf vom Philosophen nicht zugegeben werden, da es unmöglich ist, sie durch den Verstand zu ergründen.

Nichts geschieht zufällig, sondern alles mit Notwendigkeit. Nichts geschieht kontingent, wenn man alle Ursachen betrachtet.

Der Intellekt ist einer, der Zahl nach, für alle.

Verzückung und Visionen geschehen nur auf natürliche Weise.

Nichts darf man glauben, was nicht an sich bekannt ist oder aus an sich Bekanntem erklärt werden kann.

Die Welt ist ewig.

Der Naturphilosoph muss die Entstehung der Welt leugnen, da er sich auf natürliche Gründe stützt. Der Gläubige aber kann die Ewigkeit der Welt leugnen, da er sich auf übernatürliche Gründe stützt.

Eine getrennte Seele ist nicht veränderlich nach der Philosophie, mag sie sich auch nach dem Glauben verändern.

Die Seele ist untrennbar vom Körper, und bei der Zerstörung der körperlichen Harmonie wird auch die Seele zerstört.

Der Mensch darf sich nicht mit der Autorität zufrieden geben, um Sicherheit in irgend einer Frage zu haben.

Die Reden des Theologen sind auf Fabeln gegründet[2]).

Es wird nichts mehr gewusst wegen des Wissens der Theologie.

Die Weisen der Welt sind allein die Philosophen[3]).

Unser Wille unterliegt der Macht der Himmelskörper.

Fabeln und Falsches sind im christlichen „Gesetz“[4]) wie in andern[5]).

Das „Gesetz“ Christi verhindert, hinzuzulernen.

Das Glück hat man in diesem Leben und nicht in einem andern.

Zweifellos waren die meisten der vom Bischof und seinem Kollegium verurteilten Sätze averroistischen Ursprungs[6]).

Allerdings ist das Wort „Averroismus“ durchaus kein eindeutiger Begriff. Hier soll, im Anschluss an E. Renan[7]) darunter diejenige Form mittelalterlicher Aufklärung verstanden werden, die aus der arabischen Philosophie stammt, deren Repräsentant in den Augen späterer Jahrhunderte besonders Averroës ist.

Einheit des menschlichen Intellekts, Sterblichkeit der individuellen Seele, Ewigkeit der Welt: diese Hauptdogmen des Averroismus, wurden von den Pariser Averroisten gelehrt. Man merkt den meisten der angeführten Sätze den averroistischen Rationalismus an. Alle Erscheinungen, auch die anscheinend wunderbaren, werden natürlich aufgefasst. Die Philosophie ist für diese Männer die

1) Argentré, Nov. Err. I, 177 ff.
2) „Sermones Theologi fundati sunt in fabulis.“ Argentré, Nov. Err. I, 182.
3) „Sapientes mundi sunt Philosophi tantum.“ Argentré, ibid.
4) Zum Ausdruck „Gesetz“ vgl. Renan, Av., S. 358; „Gesetz“ = Religionslehre.
5) „Fabulae et falsa sunt in lege Christiana, sicut in aliis.“ Argentré, Nov. Err. I, 182.
6) F. A. Lange, Gesch. d. Material., ed. Ellissen I, S. 248 und H. Reuter, G. d. A. II, 148 ff.
7) Av., S. 88.

einzige Autorität und wird in schroffen Gegensatz zur Autorität der Kirche und der Theologie gestellt, während die damaligen „Vermittlungstheologen" zwischen beiden Instanzen zu vermitteln suchen. Allerdings wird dem Glauben, der Theologie, auch eine Wahrheit zugestanden. Die getrennte Seele z. B. soll nach dem Glauben veränderlich, dagegen nach der Philosophie nicht veränderlich sein.

Für welche von beiden Instanzen sich jene Männer innerlich entschieden, die allein in den Philosophen die Weisen der Welt sahen, und die die theologischen Reden für Fabeln hielten, ist klar.

Diesen Vertretern der „zweifachen Wahrheit" war es nicht darum zu tun, die beiden Instanzen, Theologie und Philosophie zu vereinen; sie suchten vielmehr recht deutlich den Gegensatz derselben hervorzuheben, den die „Vermittlungstheologen" überbrücken wollten. Die Lehre von der zweifachen Wahrheit war für jene Averroisten, wie Renan [1]) sagt, lediglich „le principe qui servait de couvert à toutes leurs hardiesses".

Merkwürdig ist nun allerdings, dass Bischof Tempier diesen Studenten glaubte, es sei ihnen mit der Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit Ernst. Er meinte, es sei eine unvorsichtige Rede gewesen, diese Männer seien bestrebt gewesen, die Scylla zu vermeiden und seien in die Charybdis geraten.

Dies beweist aber nur, dass die Studenten ihren Zweck erreichten, und dass Tempier sich täuschen liess. Tatsächlich ist die Lehre von der zweifachen Wahrheit an der Stelle, wo sie zum erstenmal auftritt, nichts weiter als ein „Schild gegen Verfolgung" [2]).

Ueber die weiter zurückliegenden Quellen der Lehre von der zweifachen Wahrheit müssen einige Worte genügen. Zum Teil sind sie jedenfalls bei Ibn Roschd (Averroës) zu suchen. „Die Formel von der doppelten Wahrheit wurde von den Pariser Averroisten erfunden, der Gedanke aber, welcher darin ausgeprägt wird, war echt averroistisch" [3]).

Der erhabenste Zweck der menschlichen Natur ist nach Averroës das Studium der Philosophie. Der Philosoph allein erkennt die Wahrheit. Das ungebildete Volk aber hat in den Religionen einen gewissen Ersatz für die Philosophie; sie bieten Bilder der Wahrheit, die Philosophie dagegen die Wahrheit selbst. Theoretische Wahrheiten sind in den positiven Religionen nicht enthalten. Das ist auch nicht ihr Zweck und kann es nicht sein, da die einfachen Leute derartige Wahrheiten zu begreifen gar nicht imstande sein würden. Wohl aber enthalten alle Religionen Wahrheit praktischer Art, insofern die volkstümlichen Glaubensmeinungen über Gott, Engel, Propheten, Gebet usw. den Zweck verfolgen, den Menschen zur Tugend anzuhalten. Deshalb darf man dem Volk keinen Zweifel an der Religion erwecken. Ja man ist sogar berechtigt, die Ketzer zu töten, und auch der Weise muss — schon aus Klugheitsgründen — die religiösen Gebräuche mitmachen. Weil die Wahrheit der Religionen lediglich eine praktische ist, so hat man die jeweils edelste zu wählen [4]):

Soweit die averroistische Grundlage der Lehre. Die Unterscheidung von Theologie und Philosophie als zweier entgegengesetzter Autoritäten hat nach Renan stets den Averroismus gekennzeichnet [5]).

Andrerseits trug das scholastische System selbst zur Entstehung dieser Lehre bei. Das Streben der Scholastik war, das kirchliche Dogma durch die Philosophie

1) Av., S. 275.
2) F. A. Lange, Gesch. d. Mat. ed. Ellissen, I, 249.
3) H. Reuter, G. d. A., II, 348 Anm. 7.
4) Renan, Av., 167 ff. und Reuter, G. d. A. II, 49 ff.
5) Renan, Av., 359.

zu beweisen. Damit hatte man die Philosophie als Stütze des Glaubens sanktioniert. Aristoteles war der von der Kirche gebilligte „Philosophus". Je selbständiger nun die Philosophie wurde, je mehr man merkte, dass der originale Aristoteles ganz andere metaphysische Gedanken vertrat als die Kirche, desto grösser wurde die Schwierigkeit. Glauben und Wissen traten auseinander.

Die Philosophie bot anerkanntermassen Wahrheit, Christus aber hatte ebenfalls gesagt, er sei die Wahrheit, und sein Geist werde die Kirche in alle Wahrheit leiten. Am deutlichsten zeigte sich dieses Schwanken in der Schätzung des Averroës, der einesteils als der grosse Kommentator, der Kommentator κατ' ἐξοχήν, als der allein kongeniale Aristoteleserklärer, andernteils als der „Vater der Ungläubigen", „der Erzfeind des Christentums" galt [1]).

So hatte man zwei Wahrheiten, eine philosophische und eine theologische, und es ist a priori ganz wohl denkbar, dass es manchem Vertreter der „duplex veritas" mit dieser Lehre bitter ernst war.

Andren aber — und dies waren die averroistisch denkenden — war sie nichts als ein geschicktes Mittel, um ihre ketzerischen Ansichten zu verbergen.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Untersuchung die weitere Entwicklung der Lehre von der zweifachen Wahrheit vom 13. bis zum 16. Jahrhundert zu verfolgen.

Nur kurz sei darauf hingewiesen, dass auch bei Albert dem Grossen Philosophie und Theologie z. T. ziemlich nebeneinander hergehen. Während ihm die Philosophie hauptsächlich theoretische Wissenschaft ist, hat die Theologie mehr eine praktische Aufgabe. In Sachen des Glaubens und der Sitten erklärt er, dem Augustin mehr als den Philosophen, in Sachen der Medizin mehr dem Galen, und, was die Naturen der Dinge betrifft, mehr dem Aristoteles zu glauben [2]).

Besonders schwierig ist die Frage nach dem Sinn der „zweifachen Wahrheit" bei Duns Scotus. Er war der Ansicht, dass Philosophie und Theologie, weil sie beide von entgegengesetzten Grundlagen ausgehen, notgedrungen zu ganz verschiedenen Resultaten kommen müssen.

Er sagt z. B., ein Satz könne zugleich wahr für den Philosophen, aber falsch für den Theologen sein [3]). Es mag bei ihm wohl manches aus dem Schulgegensatz gegen Thomas zu erklären sein. Obgleich er die Lehre von der zweifachen Wahrheit vertrat, konnte man [4]) ihn als „den treusten Sohn der römischen Kirche" bezeichnen.

Bei diesen Männern tritt uns also die „zweifache Wahrheit" in einer ganz anderen Gestalt als bei den „Averroisten" entgegen. Hier ist sie wirklich ernst gemeint.

Doch kommt für die vorliegende Untersuchung diese Entwicklungsreihe weniger in Betracht, weil P. in enger Verbindung mit dem Averroismus stand. Er hat an der „Hochburg des Averroismus", in Padua gewirkt. In den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts war Padua und ganz besonders die dortige medizinische Fakultät vollständig vom Averroismus beherrscht [5]).

Verschiedene Lehren der Pariser Averroisten von 1277 begegnen bei Pomponazzi wieder. Ja man kann ihn (nach Renan) in gewissem Sinn das Haupt der „Averroisten" nennen [6]).

---

1) Vgl. K. Werner, Der Averroismus in der christl.-peripat. Psychologie des späteren Mittelalters, Sitzungsberichte d. Wiener kaiserl. Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, 98. Band, Wien 1881, S. 298 ff. und Renan, Av., 316.

2) Vgl. J. E. Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Philos. herausg. v. B. Erdmann, 1896, I, 387 f. und M. Maywald, Die Lehre von der zw. W., S. 13 ff.

3) Vgl. Erdmann, op. cit. I, 417 und Maywald, op. cit., S. 16 ff.

4) Erdmann, op. cit. I, 460.

5) Renan, Av., 351 f.

6) Renan, Av., 360.

II. Abschnitt.

Pomponazzis Leben[1]).

Petrus Pomponatius wurde am 16. September 1462 zu Mantua als Sohn des Johannes Nikolaus Pomponatius geboren.

Er studierte in Padua Medizin und Philosophie, zwei in jener Zeit eng verbundene Wissenschaften. Pietro Trapolino und Pietro Roccabonella waren seine Lehrer[2]).

Im Jahr 1487 wurde er Doktor der freien Künste und wahrscheinlich auch Dr. der Medizin[3]), im Jahr 1488 ausserordentlicher Professor der Philosophie in Padua[4]).

Damals war es in Italien Sitte, auf je einer Universität zwei Professoren der Philosophie anzustellen, die verschiedenen Schulen angehörten. Ps-Gegner war der „Averroist" Alexander Achillinus[5]). Im Jahr 1495 wurde P. Ordinarius[6]).

P. war ein beliebter Dozent. Mit seinem lebhaften Temperament, seinem geistreichen Witz hatte er bald die Jugend für sich gewonnen[7]).

Es lag dies auch am Inhalt seiner Vorträge, an seiner ganzen Geistesrichtung. Padua war der Hauptsitz des Averroismus. Schon zu Petrarcas Zeiten war letzterer in der hohen venetianischen Gesellschaft Mode geworden, und man musste sich damals zu ihm bekennen, wenn man für einen Menschen von Bildung gelten wollte[8]).

P. war nun allerdings nicht „Averroist" im strengen Sinn der averroistischen Schule, er war vielmehr das Haupt ihrer Gegner, der Alexandristen. Doch waren die Unterschiede zwischen beiden Schulen nur gering. Der eigentliche Streitpunkt war die Unsterblichkeitslehre. Hier sprachen sich die Alexandristen für die vollkommene Sterblichkeit der Seele aus, während die Averroisten die Ansicht vertraten, dass die intellektive Seele nach dem Tod in die eine Weltvernunft eingehe. Wie sehr jedoch die beiden Begriffe „Averroismus" und „Alexandrismus" ineinander übergingen, sieht man an Achillinus: er galt als das Haupt der „Averroisten", obwohl er nicht die averroistische Seelenlehre vertrat[9]).

„Averroismus" ist ein ziemlich weiter Begriff. Man verstand darunter auch ganz allgemein die auf den italienischen Universitäten damals immer mehr um sich greifende materialistische Bewegung[10]).

Renan fasst diesen „Averroismus" in folgende Sätze zusammen: die Unsterblichkeitslehre ist von klugen Gesetzgebern erfunden, um den Pöbel besser regieren zu können; der erste Mensch hat sich aus natürlichen Ursachen gebildet;

---

1) Vgl. dazu: Jovius, Elogia doctorum virorum 1557 S. 153 f.; Lucas Gauricus, op. omn. T. 1, Basel 1575; Facciolatus, Fasti gymnasii Patavini 1757; Brunatius, Pomponatius (Calogera, raccolta d'opuscoli, 41. Bd. S. 3 ff.; Fr. Fiorentino, Pietro Pomponazzi, 1868 und desselben Verf. Studi e Ritratti della Rinascenza, Bibliotheca di cultura moderna, Bari 1911; Gideon Spicker, Leben und Lehre des P. Pomponatius 1868; Ad. Franck, P. Pomponace (Journal des Savants, Mai-Juli 1869); The Quarterly Review vol. 177, Juli-Okt. 1893, S. 495 ff.

2) De fato, VI, S. 973.

3) Brunatius, P. XVIII, Franck, P. P. S. 278.

4) Franck, P. P. S. 278.

5) Papadopoulos, historia gymnasii patavini 1726, S. 300.

6) Brunatius, P. XXIII.

7) Renan, Av. S. 354.

8) Renan, Av. S. 335.

9) Renan, Av. S. 361.

10) Renan, Av. S. 357 f.

die Wunder sind entweder als Betrug oder als Täuschung aufzufassen; der Reliquienkult sowohl als das Gebet sind gänzlich wirkungslos; und schliesslich: die Religion ist lediglich für die Einfältigen gemacht [1]).

Wer sich zu diesen Sätzen bekannte, verschanzte sich gewöhnlich hinter die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Den „Averroismus" in diesem Sinne vertrat auch Pomponazzi.

Gedanken nach Art der skizzierten waren damals in der gebildeten Welt Italiens sehr verbreitet [2]).

Die häufige Berührung mit Byzantinern und Mohammedanern [3]), ferner die Beschäftigung mit dem klassischen Altertum und der zunehmende Individualismus der Zeit hatten zur Folge, dass wenigstens die Gebildeten den positiven Religionen grossenteils indifferent gegenüberstanden. Die Kirche war vielen verhasst. Man beschäftigte sich häufig mit den Fragen der Vorsehung, der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit. Viele gebildeten Italiener dachten fatalistisch. Daran war hauptsächlich die Gewaltsamkeit der politischen Verhältnisse und die darin wurzelnde Resignation Schuld. „Aus dieser Stimmung sind hervorgegangen die vielen Bücher „vom Schicksal", oder wie die Varietäten des Titels lauten mögen" [4]). Auch P. hat ein solches verfasst, es war sogar sein Hauptwerk.

Ausserdem war die Astrologie eine Macht in der damaligen Geisteswelt. Bologna, Mailand, Mantua waren ihre Zentren [5]). Es ist kein Zufall, dass der von der Astrologie so stark beeinflusste P. gerade aus Mantua stammte und in Bologna gewirkt hat. Selbst in Rom stand die Astrologie in hohem Ansehen: Burckhardt [6]) weiss u. a. zu berichten, dass selbst Leo X. anscheinend einen Ruhm seines Pontifikats in der Blüte der Astrologie erblickte.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele wurde viel hin und her verhandelt. Auf Katheder und Kanzel redete man darüber [7]). In weiten Kreisen leugnete man sie, ja ein Professor von Bologna, Codrus Urceus, erklärte, „alle Reden über das Jenseits seien Schreckmittel für alte Weiber". Dieser Mann soll übrigens inkonsequent genug gewesen sein, um, als es ans Sterben ging, seinen Geist doch Gott zu empfehlen und seine Schüler zum Glauben an die Unsterblichkeit zu ermahnen [8]). Diese Zwiespältigkeit war ein Kennzeichen der damaligen Welt.

Offenes Auflehnen gegen die kirchliche Lehre war, wenigstens in Worten, nicht selten. In Rom gehörte es nach Ranke [9]) sogar „zum guten Ton der Gesellschaft, den Grundsätzen des Christentums zu widersprechen". Ja selbst am Papsthof war die Vereinigung von Antike und Christentum schon bis zu einem bedenklichen Grade vorgeschritten [10]).

Bald kam es zu einem, allerdings ohnmächtigen, Rückschlag. In der 8. Sitzung des V. Laterankonzils, im Dezember 1512, wurden die drei Lehren von der Sterblichkeit der individuellen Seele, von der All-Einheit des Intellekts und von der zweifachen Wahrheit streng verboten.

Diese allgemeine Zeitstimmung muss bei Pomponazzis Beurteilung als wichtiger Faktor in Rechnung gestellt werden, denn er ist, wie sich zeigen wird, stark von ihr beeinflusst.

---

1) Renan, Av. S. 358.
2) Vgl. dazu die Schilderungen bei Burckhardt, KR II, 225—244 und 287 ff.
3) Burckhardt, KR II, 224.
4) Burckhardt, KR II, 240.
5) Burckhardt, KR II, 247 f. — 6) KR II, 247. — 7) Renan, Av., 355.
8) Burckhardt KR II, 238.
9) L. v. Ranke, Geschichte der röm. Päpste 1874, I, 48.
10) Vgl. Krüger, Handbuch der Kirchengeschichte II, Reformation von Hermelink 1912, S. 51.

P. wurde in Padua bald eine berühmte Persönlichkeit, wozu ausser seinen guten Dozenteneigenschaften und seiner averroistischen Richtung wohl ganz besonders seine enorme Gelehrsamkeit und Belesenheit beitrug [1]). Er war ein ausserordentlich fleissiger Arbeiter, ein richtiger „Büchermensch". Auch der Kriegslärm vermochte ihn nicht von seinen Studien abzuhalten.

Eine ganze Anzahl bedeutender Männer sass zu seinen Füssen, darunter sein Biograph Jovius, der berühmte Kardinal Ercole Gonzaga, der Leiter des Tridentiner Konzils, der bekannte Philolog Jul. Cäsar Scaliger, der Poet Theophilus Folengus [2]), ferner Simon Porta und J. G. Sepulveda und endlich sein späterer Gegner Contarini [3]).

Ein gewandter Schriftsteller war P. nicht. Sein Stil ist trocken, seine Methode echt scholastisch. Manches ist kaum verständlich. Man könnte von seinen Werken getrost wiederholen, was er selbst vom Buch seines Gegners Niphus sagt [4]): „Deum testor in tota vita mea non habuisse maiorem laborem quam in legendo haec sua dicta: possentque confessores dare pro poenitentia peccantibus ut hoc involutorium legerent."

In dieser Beziehung merkt man also nichts von einem Einfluss der zeitgenössischen modernen Strömungen auf Pomponatius [5]). Er verstand nur Latein ausser seiner Muttersprache. In seiner „Apologia" [6]) sagt er gelegentlich von seinen Gegnern, sie redeten alle möglichen Sprachen: griechisch, hebräisch, kaldäisch, aber keine verstünden sie richtig, und dabei vernachlässigten sie ihre Muttersprache.

Bezeichnend ist eine Erzählung Speronis [7]). Danach fragte eines Tages der Philolog Laskaris Pomponazzi, worüber er in diesem Jahre lese. Dieser antwortete, er lese über die 4 Bücher Meteorologie des Aristoteles, und zwar lege er sie sowohl als die dazugehörigen Kommentare in lateinischem Text zugrunde. Es entwickelte sich nun ein Disput zwischen Pomponazzi und dem Humanisten. Im Verlauf desselben sagt jener, er wünsche, dass die Philologen den Philosophen vorarbeiteten durch gute Uebersetzungen der lateinischen, griechischen, hebräischen Werke, damit die Philosophen die Zeit, die sie sonst auf das Erlernen der alten Sprachen verwenden müssten, auf die Philosophie selbst verwenden könnten. Laskaris dagegen befürchtete von solchen Uebersetzungen eine Profanierung der Philosophie.

Im Jahr 1496 scheint P. Padua verlassen zu haben und nach Bologna übergesiedelt zu sein. Nach 3 Jahren treffen wir ihn wieder in Padua. Dort verheiratete er sich am 14. Dezember 1500 mit Cornelia Dondi, Tochter des Francesco Dondi dall Orologio [8]). Schon am 3. April 1509 starb Cornelia. P. soll sich noch zweimal verheiratet haben.

Nach der Schlacht bei Vaila [9]) am 14. Mai 1509 wurde die Universität Padua geschlossen. P. siedelte wahrscheinlich nach Ferrara und dann, als er einen Ruf nach Bologna erhielt, dorthin über.

P. hat verhältnismässig spät mit seiner Schriftstellerei begonnen.

Sein erstes Werk stammt aus dem Jahr 1514: „De intensione et remissione formarum." Es hat keine Bedeutung für die uns beschäftigende Frage. Ebenso-

1) Brucker, historia philos. crit. IV. pars I, 1743, S. 158 ff.
2) Tommasini, Elogia 1644, S. 72.
3) Brucker, op. cit. S. 182 ff.
4) Defensorium, cap. XXXVI.
5) Vgl. Ferri, la psicologia di P. Pomponazzi 1877, S. 14.
6) Apologia, Blatt XXXIV.
7) Les dialogues de Sperone, trad. en francoys par Claude Gruget 1551 S. 159 ff.
8) Brunatius, P. P., III. — 9) Burckhardt, KR I, 74.

wenig die beiden aus dem Jahr 1515 stammenden Schriften „De reactione“ und „De actione reali“. P. schreibt hier lediglich als Kommentator des Aristoteles.

Im Jahr 1516 erschien der berühmte Traktat „De immortalitate animae“. P. suchte in ihm zu zeigen, dass nach den Prinzipien der Philosophie und nach Aristoteles die Seele sterblich sei, wenngleich sie nach der christlichen Religion für unsterblich angesehen werden müsse.

Vier Jahre vorher, auf dem Laterankonzil, war eben diese Lehre verboten worden [1]).

Ueber die Folgen der Herausgabe des Buches berichtet P. selbst in seiner „Apologia“ [2]). Als das Werkchen nach Venedig kam, taten sich Mönche und Prediger zusammen und verbreiteten in der ganzen Stadt, Pomponazzi sei ein Ignorant und offenkundiger Ketzer. Sie liefen zum Patriarchen, klagten das Buch und seinen Verfasser der Ketzerei an und forderten die Verbrennung seiner Schriften auf dem Marktplatz.

Der Patriarch, wie P. sagt: ein frommer und heiliger, aber der Philosophie und Theologie durchaus unkundiger Mann, begab sich zu den Senatoren der Stadt und schilderte ihnen die Sache. Der Doge („dux“), ein grosser Eiferer der christlichen Religion, lud die Ankläger vor, berief alle Prädikanten und Magister der Theologie und fragte jeden um seine Meinung. Alle schrien einmütig, P. sei ein Ketzer. So wurde er in „der Königin der Städte“ zum Ketzer erklärt, und sein Buch unter dem Ruf des Herolds öffentlich verbrannt.

Darauf wurde ein Brief an Pietro Bembo, den berühmten Sekretär des Papstes, geschickt mit der Bitte, er möge dafür sorgen, dass der apostolische Stuhl den P. und sein Buch in aller Welt verdamme. Der gelehrte Bembo aber war, wie aus dem Epilog der Apologie hervorgeht, ein guter Freund Pomponazzis. Ausserdem mochte wohl Bembo in Sachen der Rechtgläubigkeit ähnlich stehen wie P. [3]). Dieser berichtet denn auch, Bembo habe nichts ketzerisches an seinem Buch gefunden, habe es vielmehr an den magister apostolici palatii weitergegeben. Dieser habe gelacht, die Meinung Bembos gelobt und erklärt, sehr christliche Männer hätten die Ansicht Pomponazzis geteilt.

Leo X. selbst, einer der weltfreudigsten Päpste, „der Freund der Gelehrten“, hat sich nicht viel um die Ketzereien Pomponazzis gekümmert. F. A. Lange trifft das Richtige, wenn er meint, Leo möge wohl bei sich gedacht haben, der Mann habe ganz recht; nur dürfe die Sache keinen Lärm machen [4]).

Schliesslich erschien ein anonymer, wahrscheinlich von Contarini verfasster Traktat, der sich gegen „De immortalitate animae“ wandte.

Auf diesen sowie auf andre Angriffe (von Vincentius von Vicenza, Petrus Marna von Cremona, Ambrosius aus Neapel) erwiderte P. 1518 in seiner „Apologia“.

Von diesem Werk wird in Abschnitt III ausführlich die Rede sein. Es lag am 3. Februar 1518 gedruckt vor.

Vom 13. Juni desselben Jahres stammt ein Brief, den L. v. Ranke [5]) aus einem Auszug päpstlicher Briefe von Contelori zitiert: „Petrus de Mantua asseruit quod anima rationalis secundum propria philosophiae sit seu videatur mortalis,

---

1) A. Stöckl (Gesch. d. Philos. d. Mittelalters 1866, III S. 214) fragt mit Recht, warum P., wenn er tatsächlich ein treuer Sohn der Kirche war, wie er vorgibt, dann wenige Jahre, nachdem die Kirche dieses Verbot erlassen hatte, ihm schon zuwiderhandelte.

2) Apologia, Blatt XXXI.

3) The Quarterly Review vol. 177 Juli-Okt. 1893, S. 495 ff.

4) F. A. Lange, Gesch. d. Materialismus ed. Ellissen I, 252.

5) Gesch. d. röm. Päpste 1874 I, 48.

contra determinationem concilii Lateranensis: papa mandat ut dictus Petrus revocet: alias contra ipsum procedatur."

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass die Kurie von den Gegnern Pomponazzis zu diesem Schritt veranlasst wurde. Wohl „nur um den Schein zu wahren, zeigte man sich augenblicklich streng; man verdammte den Pomponatius, und unter der Hand hielt man ihn doch wieder" [1]). Die Gegner Pomponazzis sind wohl mehr im niederen Klerus zu suchen.

Immerhin darf man sich die Lage Pomponazzis nicht als so ganz ungefährlich vorstellen. Manche gelegentlichen Bemerkungen verraten seine Furcht vor der Macht der Priester [2]). Es ist allerdings mit Grund darauf hingewiesen worden, dass er nie verfolgt worden ist, dass er vielmehr von Kirchenfürsten und Kardinälen, darunter einem päpstlichen Vizelegaten, beschützt wurde; ja dass der spätere Leiter des Tridentiner Konzils, Ercole Gonzaga, sein Begräbnis bestritt und ihm ein Denkmal errichtete [3]). Und doch ist es fraglich, ob P., wenn er nicht so vorsichtig gewesen wäre, nicht doch der kirchlichen Bestrafung verfallen wäre. So allerdings geschah ihm nichts.

Der orthodoxe „Averroist" Augustinus Niphus widerlegte ihn im Jahr 1518, ohne von Leo dazu beauftragt zu sein. Er wurde dadurch berühmt.

P. antwortete auf den Traktat des Niphus mit seinem „Defensorium" (1519). Das Buch beginnt mit einer Widmung an L. Flischus, den Vizelegaten in Bologna (die Stadt war seit 1506 päpstlich), in der u. a. die Worte stehen: „Tu me aegide Pallacis et Aiacis clipeo protexisti."

Auch von dieser Schrift handelt Abschnitt III. Am Schluss derselben erfährt der Leser, dass tatsächlich die kirchlichen Behörden von Bologna gegen P. einschritten, indem sie erklärten, dass sein Buch nur unter Anfügung von Antithesen des Dominikaners Chrysostomus Casalenus, „regens sacrae Theologiae" in Bologna, gedruckt werden dürfe.

Im Jahr 1520 vollendete Pomponatius das Buch „De incantationibus" [4]), worin er sich über zauberhafte Handlungen, Wunder, Dämonen u. dgl. ausspricht. Dieses Buch war sein kühnstes Werk; es wurde erst nach des Verfassers Tod herausgegeben. Ueber diese Schrift wird in Abschnitt III in extenso zu berichten sein.

Ebenso über das bedeutendste Werk Pomponazzis: „De fato et libero arbitrio", das er ebenfalls 1520 vollendete.

Im Jahr 1521 gab P. sein letztes Werk heraus: „De nutritione et augmentatione". Näheres darüber s. Abschnitt III.

Wann das Buch „Dubitationes in IV. Meteorologicorum Aristotelis librum" vollendet wurde, ist unsicher; es wurde zu Venedig im Jahr 1563 herausgegeben mit dem Zusatz: „nunc recens in lucem editae" (scil. dubitationes).

Es ist ein rein naturwissenschaftliches Werk, ein Kommentar, der für uns von keiner Bedeutung ist.

Auszüge aus einem in Rom aufgefundenen Kollegheft Pomponazzis von 1520 hat Ferri herausgegeben [5]).

Am 18. Mai 1525 starb Pomponazzi. Allerdings nennt sein Monument in Mantua als Todesjahr 1524 [6]); doch ist ein Brief des Ercole Gonzaga vom 18. V. 1525 erhalten, in dem er dem Markgrafen von Mantua mitteilt, dass „diese Nacht um 7 Uhr" der verehrte Herr Pietro Pomponazzo aus dem Leben geschieden sei [7]).

1) Renan, Av., S. 363. — 2) de incant. 1567 cap. XII S. 220—243.
3) Franck, P. P., S. 280 & Quarterly Review vol. 177, Juli-Okt. 1893, S. 519.
4) Zum Titel vgl. S. 44 Anm. 2 dieser Abhandlung.
5) L. Ferri, la psicologia di P. P. 1877.
6) Vgl. F. Fiorentino, P. P., S. 68.
7) St. Davari, lettere inedite di P. P. 1877 S. 14.

Die Art seines Todes ist unsicher. Dass er Selbstmord beging, ist nicht wahrscheinlich. Jovius berichtet, er sei an Harnwinde, Gauricus, er sei an Altersschwäche gestorben.

Ercole Gonzaga liess den verehrten Lehrer in seiner Vaterstadt Mantua beisetzen und errichtete ihm ein Denkmal[1]). 1804 wurde es zerstört, die Grabinschrift aber wurde nach der Kirche von St. Andrea gebracht[2]).

III. Abschnitt.

Die Lehre von der zweifachen Wahrheit in den Werken des Pomponatius[3]).

„De immortalitate animae"[4]).

Das Thema der Schrift wird in der Einleitung genannt[5]); es lautet: Wie muss man über die Unsterblichkeit der Seele denken, wenn man von der Offenbarung und von Wundern absieht und rein innerhalb der natürlichen Erkenntnis bleibt, und wie dachte Aristoteles in dieser Frage?

Die Abhandlung zerfällt in zwei Teile: 1. Kap. I bis XII; 2. Kap. XIII bis XV.

Die Methode des ersten Teils ist streng scholastisch. Es werden zunächst die verschiedenen in dieser Frage möglichen Ansichten in aller Kürze genannt, sodann wird jede von ihnen in Form von Lehrsätzen und unter Angabe der für sie sprechenden Argumente dargelegt und bekämpft, unter Umständen abermals begründet und widerlegt. Nachdem alle möglichen Theorien bis auf eine behandelt sind, kommt diese an die Reihe, es ist die Ansicht des Verfassers[6]). Auch gegen sie werden Einwände erhoben, doch finden sie alle ihre Erledigung.

Bei der Bekämpfung gegnerischer Lehren sucht der Autor nachzuweisen entweder, dass die betreffenden Behauptungen absurd sind[7]) oder dass sie der Erfahrung[8]), „dem Philosophen" (Aristoteles)[9]), der Vernunft[10]) oder dem allgemeinen Urteil[11]) widersprechen.

Der Inhalt des ersten Teils ist folgender. Der Mensch ist von zweifacher Natur: sterblich und unsterblich. Als vegetatives und sensitives Wesen ist er an einen Körper gebunden und daher sterblich; als denkendes und wollendes Wesen ist er vom Körper unabhängig und unsterblich[12]).

Nun fragt es sich: Hat der einzelne Mensch nur eine einzige, zugleich sterbliche und unsterbliche Natur oder hat er je eine sterbliche und eine unsterbliche[13])?

Im ersteren Fall müsste diese eine sterblich-unsterbliche Natur entweder „simpliciter" (d. h. schlechthin) unsterblich und „secundum quid" (d. h. in gewisser Beziehung) sterblich oder „simpliciter" sterblich und „secundum quid" unsterblich sein[14]).

Im zweiten Fall hätte entweder jeder Mensch seine eigene sterbliche und seine eigene unsterbliche Natur oder hätten alle Menschen miteinander nur eine einzige unsterbliche, dagegen jeder einzelne seine eigene sterbliche Natur[15]).

---

1) Jovius, Elogia doctor. vir. 1557, S. 154.

2) Quarterly Review vol. 177, Juli-Okt. 1893, S. 519 ff. und Fr. Fiorentino, P. P., S. 68.

3) Vgl. dazu Andrew Halliday Douglas, the philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi, Cambridge 1910.

4) Die Seitenzahlen beziehen sich, wo nichts besonderes bemerkt ist, auf die Ausgabe von „de immortalitate animae" aus dem Jahr 1534.

5) S. 4. — 6) „nostra positio" (S. 75). — 7) S. 11; 29. — 8) S. 29; 39; 59.

9) S. 11; 29; 40; 45. — 10) S. 71. — 11) S. 41. — 12) S. 5. — 13) S. 7.

14) S. 8. — 15) S. 7; 8.

Das letztere behauptete Averroës. Seiner Widerlegung ist das IV. Kap. gewidmet. Nach Averroës kann der Intellekt auch ohne den Körper arbeiten [1]).

P. weist diese Behauptung schroff zurück, indem er zeigt, dass nach Aristoteles entweder alles Denken (intelligere) gleichbedeutend mit „phantasia“ [2]) oder doch jedenfalls ohne „phantasia“ unmöglich ist [3]).

Ausserdem ist die intellektive Seele Entelechie des Körpers, kann sich also nie vollkommen von diesem lösen.

Die Lehre des Averroës war schon von Thomas widerlegt worden. P. lobt diese Widerlegung, er nennt ihren Autor „Latinorum decus“. Dieser habe seine Arbeit geleistet „tam luculenter, tam subtiliter“, sodass nichts unberührt geblieben, keine Antwort, die etwa noch zugunsten des Averroës angeführt werden könnte, unbekämpft gelassen sei [4]).

Eine andere, ebenfalls von Thomas bekämpfte Lehre behauptete, jeder Mensch habe seine besondere intellektive Seele, diese sei von der sensitiven geschieden und verhalte sich zum Körper wie der Beweger zum Bewegten [5]).

In Kap. V und VI wird diese Lehre behandelt.

Der Verfasser stimmt auch hier dem hl. Thomas bei. Hätte der Gegner recht, dann wären Seele und Leib nicht enger verbunden als ein Paar Rinder mit dem Wagen, vor den sie gespannt sind [6]). Auch die Annahme einer Mehrheit von substantiellen Formen in einem und demselben Menschen ist unhaltbar; denn das menschliche Bewusstsein ist einheitlich: „idem qui sentio, sum ille, qui intelligo“ [7]). Es ist dasselbe Bewusstsein, das empfindet und denkt.

Diese einheitliche Seele ist nach dem obigen entweder schlechthin unsterblich und in gewisser Beziehung sterblich (Ansicht des hl. Thomas) oder umgekehrt schlechthin sterblich und in gewisser Beziehung unsterblich (Ansicht Pomponazzis).

Die thomistische Lehre wird in Kap. VII dargelegt, in Kap. VIII bekämpft.

Sie behauptete ausserdem, die Seele sei zugleich intellektiv und sensitiv, sie sei Entelechie des Menschen und dementsprechend für jeden einzelnen Menschen eine verschiedene, sie werde bei der Geburt von Gott durch Kreation neu geschaffen und sei ewig a parte post [8]).

Vorsichtig wendet P. sich gegen die Lehre des hl. Thomas. Er hegt keinerlei Zweifel an ihrer Wahrheit, da die kanonische Schrift, die von Gott gegeben und daher jedem Vernunftgrund und jedem Experiment vorzuziehen ist, sie sanktioniert. Es fragt sich nur, ob diese Lehre nicht über die Grenzen natürlichen Wissens hinausgeht, sodass sie irgend etwas Geglaubtes und Geoffenbartes voraussetzt und dann: ob sie tatsächlich, wie Thomas behauptet, mit Aristoteles übereinstimmt [9]). P. will darauf verzichten, einem solchen Doktor, wie dem heiligen Thomas, vor dem er die grösste Hochachtung habe, eine Gegenthese entgegenzustellen; er will nur bescheiden zweifelnd fragen und hofft, eine Lösung des Problems von den hochgelehrten Schülern des Heiligen zu bekommen.

Dass die Seele schlechthin unsterblich und in gewisser Beziehung sterblich sei, ist nicht wahrscheinlich; denn weit mehr Umstände sprechen für ihre Sterblichkeit als für ihre Unsterblichkeit. Nach dem Grundsatz „denominatio a superabundanti“ ist sie daher mehr sterblich als unsterblich zu nennen [10]).

---

1) S. 12.

2) „phantasia“ = „das Vermögen, sich ein Ding in seiner Abwesenheit vorzustellen“ (Schütz, Thomaslexikon, 2. Aufl. 1895, S. 416 und 595 f.); bei P. steht das sinnliche Moment im Vordergrund.

3) „intelligere, aut esse phantasiam, aut non esse sine phantasia“ S. 12.

4) S. 11. — 5) S. 27 f. — 6) S. 28 f. — 7) S. 29. — 8) S. 31.

9) S. 35. — 10) S. 36 f.

Die meisten Fähigkeiten der Seele bezeugen ihre Sterblichkeit, nur Wollen und Denken die Unsterblichkeit. An Zahl überwiegen die Menschen, die Tieren ähnlicher sind als normalen Menschen, und wenn man einige vernünftige findet, so sind sie dies nur im Vergleich mit ganz tierischen [1]). Gering nur ist unser Wissen von Gott und Natur — mehr Unwissenheit als Wissen. Ausserordentlich wenig Zeit verwendet der Mensch zur Ausbildung des Intellekts im Vergleich zur Ausbildung andrer Fähigkeiten. Warum? Weil er von Natur mehr sinnlich als unsterblich ist. Wenn man das alles bedenkt, dann stimmt nach Pomponazzis Ueberzeugung seine Ansicht mehr mit der Wahrheit („verum") überein als die des hl. Thomas [2]).

Nach Aristoteles ist die Seele sterblich, wenn alles Denken „phantasia" ist, oder wenn es kein Denken ohne „phantasia" gibt. Nun gibt es aber tatsächlich sowohl nach Aristoteles als nach der täglichen Erfahrung kein Denken ohne „phantasmata". Also ist auch die Seele nicht vom Körper zu trennen.

Die Seele ist „vere" sensitiv und vegetativ. Falls sie nach dem Verfall des Leibes weiterleben sollte, müsste sie diese Fähigkeiten behalten; aber um sie anzuwenden, brauchte sie ja körperliche Organe [3]).

Wenn die Seele Entelechie des Leibes ist, wie Thomas behauptet, kann sie keine Sonderexistenz führen [4]), sondern als Entelechie hat sie nur die Aufgabe, dem Leib zu voller Existenz zu verhelfen, kann also ohne ihn überhaupt nicht bestehen.

Thomas behauptet, die Seele sei in Wahrheit Entelechie, nicht bloss bewegende Kraft des Menschen. P. lässt diese Ansicht gelten, aber nur, wenn man zugleich die Materialität der Seele zugibt [5]).

Vielfach können die Seelen nach Aristoteles nur deshalb sein, weil die Materie vielfach ist, m. a. W. diese ist das principium individuationis.

Thomas lehrt, die einzelne intellektive Seele entstehe bei der Geburt und zwar durch unmittelbare göttliche Kreation. P. entgegnet: „Dass die intellektive Seele neu entsteht, geben wir zu; aber die Behauptung, sie entstehe nicht durch Zeugung, sondern durch Schöpfung, scheint mit den Worten des Aristoteles nicht übereinzustimmen" [6]).

Aristoteles weiss nichts von einer Kreation. Gott kann nach ihm nicht unmittelbar auf diese untere Welt einwirken.

Thomas vertritt die Ansicht, die Seele sei ewig a parte post. Auch diese Lehre läuft Aristoteles vollkommen zuwider; nach ihm ist alles Unvergängliche auch ungeworden [7]).

Von einer Fortdauer der Seele nach dem Tod erwähnt er überhaupt nirgends etwas [8]).

Ausserdem zieht die Unsterblichkeitslehre vollkommen absurde Konsequenzen nach sich, die „dem Philosophen" durchaus fernliegen.

Die Erörterung schliesst mit den Worten: „Haec autem dicta sint, non ut tanto Philosopho contradicamus (quid enim pulex contra elephantem?) sed studio addiscendi" [9]).

Aus diesen Gründen ist die Ansicht des hl. Thomas sehr zweifelhaft und scheint auch nicht mit Aristoteles übereinzustimmen [10]).

---

1) S. 37. — 2) S. 38. — 3) S. 45. — 4) S. 46.

5) S. 46: „huic quidem dicto ego consentio, si ponitur materialis . . ."

6) „Nam quod ponat, animam intellectivam de novo fieri, istud quidem concedimus, verum, quod non per generationem, sed per creationem, hoc non videtur sonare dictis Aristotelis" S. 48.

7) S. 49. — 8) S. 50 und 73. — 9) S. 51. — 10) S. 51.

So bleibt nur noch eine Möglichkeit übrig, dass nämlich die einheitliche, sensitiv-intellektive Seele wesentlich sterblich, in gewisser Beziehung aber unsterblich ist[1]). P. legt diese Ansicht dar, indem er sie Schritt für Schritt mit der eben besprochenen des hl. Thomas vergleicht. P. und Thomas sind einig in der Ansicht, dass Intellektives und Sensitives in der menschlichen Seele eine Einheit bilde. Aber nach Thomas ist die Seele schlechthin unsterblich und nur in gewisser Beziehung sterblich[2]).

P. begründet seine gegenteilige[3]) Meinung folgendermassen. Es gibt dreierlei erkennende Wesen:

1. die Intelligenzen (d. h. die Gestirnseelen[4]). Diese sind vollkommen immateriell und ewig[5]); sie erkennen durch blosses Schauen ohne Sinnenbilder; sie brauchen den Körper weder als „Subjekt“[6]), noch auch als „Objekt“[7]); sie haben ihn nur insofern nötig, als sie Entelechien der Gestirne sind und als solche dieselben verwirklichen und bewegen.

2. Die ausschliesslich sensitiven Wesen, die Tiere. Diese sind vollkommen sterblich[8]). Sie brauchen den Körper sowohl als Subjekt, wie auch als Objekt[9]). Ihre Erkenntnisweise ist ganz und gar sensitiv, sie ist „phantasia“[10]).

3. Der Mensch. Er hat seinen Platz in der Mitte zwischen „Intelligenzen“ und sensitiven Wesen. Er braucht den Körper nicht als „Subjekt“ wie die Tiere, wohl aber als „Objekt“[11]).

Ohne sinnliche Einzelvorstellungen erkennt er nichts[12]); das Allgemeine schaut er nur im Einzelnen[13]), wie jeder an sich selbst beobachten kann. Seine Erkenntnis ist nicht blosse „phantasia“, aber auch nicht ohne „phantasia“ möglich[14]). Menschliches Denken ohne sinnliches Vorstellen gibt es nicht. Daher ist der Intellekt nicht vom Körper abzutrennen[15]); denn er müsste ja sonst nach seiner Trennung müssig sein; das ist aber nicht anzunehmen, mithin ist er sterblich[16]).

Diejenigen, die die Seele für unsterblich und (im Gegensatz zu Averroës) für vielfach halten, behaupten, sie könne einerseits als immaterielles Wesen selbständig existieren und in diesem Zustand nur denken und wollen; sofern sie aber die unterste der abstrakten Substanzen sei, könne sie andrerseits auch die Entelechie eines Körpers bilden und als solche sich mit allen sensitiven und vegetativen Kräften verbinden. In diesem letzteren Zustand brauche sie dann allerdings die körperlichen Organe als Objekt, nicht aber im Zustande der Trennung[17]).

---

1) S. 51. — 2) S. 31 und 51.

3) S. 51 f.: „In secundo nos discordamus, quia dicimus, quod tale vere & simpliciter est mortale secundum quid vero & improprie immortale.“

4) P. hält mit Alexander Aphr. die Gestirne in gewissem Sinn für lebende Wesen: Auch die Gestirne haben ihre Entelechien, die ihren Körpern zur Existenz verhelfen, aber ihre Körper sind ewig, während die irdischen Körper untergehen.

5) S. 52 und 71.

6) „indigere corpore ut subjecto“ (S. 55 und 58 f.) bedeutet: an den Körper als materielle Grundlage durchweg gebunden sein. So ist z. B. der Gesichtsinn „modo quantitativo“ an das Auge gebunden. Die Erkenntnis der Wesen, die in dieser Weise vom Körper abhängen, besteht lediglich in Einzelvorstellungen. Am besten wird der Ausdruck „ind. corp. ut subjecto“ verdeutlicht durch den Satz auf S. 59: „nisi enim intellectus (sc. hum.) haberet, quod ex se posset esse, sine materia, intellectio ipsa non posset exerceri, nisi modo quantitativo & corporali“.

7) „indigere corpore ut objecto“ bedeutet: den Körper nur mittelbar, d. h. als Objekt irgend einer Tätigkeit, z. B. des Erkennens gebrauchen. Beim Menschen sind nicht alle Erkenntnisorgane körperlich, wohl aber braucht sein unkörperliches Erkenntnisorgan, der Intellekt, insofern die körperlichen Organe, als sie ihm den Stoff zu seiner eigentlichen Tätigkeit liefern müssen; ohne Einzelvorstellungen kann der Intellekt nicht arbeiten (S. 59).

8) S. 71. — 9) S. 54. — 10) S. 71. — 11) S. 54 f. und 71. — 12) S. 56 f.

13) S. 59. — 14) S. 71. — 15) S. 57. — 16) S. 57. — 17) S. 61.

Doch die „andere Ansicht“ [1]) (d. h. die des P.) hält diese Behauptungen, dass nämlich etwas, was selbständig existiert, auch Entelechie von etwas anderem sein könne, oder dass der Intellekt bald mit dem Körper verbunden, bald von ihm getrennt arbeite, für törichtes, den Prinzipien der Philosophie widerstreitendes Gerede [2]). Jene getrennte Seinsweise der Seele wird nach dieser „anderen Ansicht“ weder durch irgend einen Vernunftgrund, noch durch ein Experiment bewiesen, sondern einfach willkürlich angenommen [3]).

Noch einige weitere unhaltbare Konsequenzen entwickelt P. aus der bekämpften Lehre und schliesst dann die Erörterung mit den Worten [4]): Weil also dies alles unvernünftig und Aristoteles fremd zu sein scheint, deshalb scheint es vernünftiger zu sein, der menschlichen Seele (der höchsten und vollkommensten der materiellen Entelechien) keine Sonderexistenz zuzuschreiben, sondern in ihr die mit dem Körper entstehende und vergehende Entelechie desselben zu sehen. Weil aber diese Entelechie die vornehmste aller materiellen ist, hat sie ein wenig Unsterblichkeit an sich: „aliquid immaterialitatis odorat“ [5]), nämlich als Intellekt und Wille.

Darin stimmt sie mit den Göttern [6]) überein. Diese sind freilich ganz frei von aller Materie, die Seele dagegen ist stets an die Materie gebunden. Sie ist nur ein Schatten von einem Intellekt [7]) und kann nur „improprie immortalis“ [8]) genannt werden. Ja sehr viele Menschen scheinen weniger Intellekt zu haben als viele Tiere [9]). Ueberhaupt bilden niedere Tiere, höhere Tiere, Menschen eine kontinuierliche Reihe. Der Mensch gehört durchaus zu den materiellen Wesen [10]). Deshalb verkehrt er auch ausschliesslich mit Sterblichen. Die Alten berichten zwar, es seien zuweilen Menschen in Götter verwandelt und in den Himmel entrückt worden; doch nach Aristoteles wurden derartige Fabeln von den „Gesetzen“ [11]) zum Nutzen der Menschen erdichtet [12]).

Die Lehre, dass die Seele schlechthin sterblich und nur in gewisser Beziehung unsterblich sei, scheint dem Verfasser die wahrscheinlichste zu sein und am meisten dem Sinne des Aristoteles zu entsprechen [13]).

Nach Aristoteles sind die Götter allein im eigentlichen Sinne unsterblich [14]).

Der Mensch steht in der Mitte zwischen Tieren und Göttern [15]). So wie man die graue Farbe, verglichen mit der schwarzen, weiss nennt, so kann man den Menschen im Vergleich mit den Tieren „Gott“ und „unsterblich“ nennen, aber nicht im eigentlichen Sinn [16]). Wenn aber unsre Vorfahren behaupteten, Menschen seien schon in Götter verwandelt worden, so haben sie nach der Ansicht des Aristoteles dies nur zur Ueberredung und zum Nutzen der Menge erdichtet [17]).

Kap. X erledigt andre Einwände gegen die dargelegte Ansicht, derzufolge die Seele schlechthin sterblich und in gewisser Beziehung unsterblich ist. Die letztere wird hier ausdrücklich als die des Verfassers bezeichnet [18]).

Kap. XI bringt neue Bedenken gegen sie, die ihre Beantwortung in Kap. XII finden.

Damit schliesst der I. Teil der Schrift. Das Ergebnis ist folgendes:

Die thomistische Unsterblichkeitslehre scheint nicht mit Aristoteles übereinzustimmen [19]) und ist vom Standpunkt der natürlichen Vernunft aus unwahrscheinlich [20]).

---

1) S. 61: „altera opinio“. — 2) S. 61. — 3) S. 61 f. — 4) S. 62 f. — 5) S. 63.
6) S. 63. — 7) S. 63; 90. — 8) S. 74. — 9) S. 64. — 10) S. 65.
11) „lex“ bedeutet Religion (vgl. dazu Renan, Averroës, 2. Aufl. 1861, S. 359).
12) „a legibus conflctum propter hominum utilitatem“ S. 65.
13) „haec veritata (sc. opinio) mihi inter omnes probabilior videtur, magisque ad mentem Aristotelis.“ S. 66.
14) S. 69. — 15) S. 69. — 16) S. 69. — 17) S. 69. — 18) „nostra positio“ S. 75.
19) S. 49, 50, 51, 73. — 20) S. 37, 46, 51, 62 f., 65, 66.

An einigen Stellen [1]) identifiziert sich der Verfasser direkt mit den Vertretern der Ansicht, dass die Seele schlechthin sterblich und nur in gewisser Hinsicht unsterblich sei, und an einer Stelle [2]) gibt er zu, dass diese Auffassung mit der „Wahrheit" („verum") eher übereinzustimmen scheine, als diejenige des hl. Thomas.

Die Unsterblichkeitslehre des letzteren legt er in gedrängter Kürze [3]) dar, dagegen bekämpft er sie eingehend [4]) und schildert die gegenteilige Auffassung in voller Breite [5]).

Das letzte Wort behält die Lehre, dass die Seele schlechthin sterblich, in gewisser Beziehung unsterblich sei.

Wo der Verfasser dem hl. Thomas entgegentritt, tut er es mit Vorsicht [6]). Nicht Pomponazzi, sondern „eine andre Ansicht" wirft der thomistischen vor, sie widerstreite den Grundsätzen der Philosophie, sie bestehe aus „deliramenta" und beruhe auf reiner Willkür [7]).

P. selbst hegt, wie er zu Anfang seiner Polemik gegen den hl. Thomas feierlich beteuert, keinerlei Zweifel an der Wahrheit („veritas") von dessen Lehre [8]), da sie von der inspirierten kanonischen Schrift, die jedem Vernunftgrund und jedem Experiment vorzuziehen sei, sanktioniert werde. Und doch gibt er im weiteren Verlauf der Erörterung [9]) zu, die Sterblichkeitslehre scheine eher mit der Wahrheit („verum") übereinzustimmen, als die Auffassung des hl. Thomas.

Schon in diesem I. Teil ist davon die Rede, dass nach Aristoteles von den Religionen zum Nutzen der Menschen zuweilen Fabeln erdichtet würden [10]).

Im zweiten Teil behandelt der Verfasser eine Reihe von Selbsteinwänden, nämlich 8 „grosse Schwierigkeiten", die sich gegen die Lehre von der Sterblichkeit der Seele erheben; sie werden in Kap. XIII kurz formuliert und finden in Kap. XIV ihre ausführliche Lösung.

Das letzte Kap. (XV) bringt die Unterwerfung unter die Kirche.

Die Behandlungsweise dieses II. Teils ist freier als die des ersten; er ist infolgedessen auch angenehmer zu lesen. Zwar werden auch hier die verschiedenen Ansichten in der üblichen Art gegeneinander ausgespielt, zwar ist auch dieser Abschnitt reichlich mit Zitaten versehen, aber der Verfasser scheut sich hier weniger, eigene Meinungen zu äussern. Er macht dem Leser die bedingte Sterblichkeitslehre auf jede mögliche Weise annehmbar.

Zunächst fragt es sich: wie steht es mit dem höchsten Ziel, mit dem Glück des Menschen, wenn seine Seele sterblich ist?

Es müsste notwendigerweise in der Erkenntnis und besonders in der Betrachtung Gottes bestehen [11]). Dazu hätte der Mensch hervorragende Geistesgaben nötig und sollte sich von weltlichen Dingen ganz frei machen. Aber nur die Wenigsten können dies, wie Erfahrung und Historien beweisen. Und doch sollte jedermann das Glück erreichen; denn jeder begehrt es von Natur.

Kap. XIV [12]) antwortet darauf: Jedes Ding hat sein bestimmtes Ziel und für jedes Ding ist etwas besonderes gut. „Eines schickt sich nicht für alle." Die Menschheit ist einem Organismus mit vielen Gliedern zu vergleichen, wo jedes Glied seine besondere Funktion hat, mit der es allen anderen nützt [13]). Die Funktionen der einzelnen Glieder sind, absolut betrachtet, von graduell verschiedenem Wert. So bilden auch die Menschen mit ihren verschiedenen Fähigkeiten einen grossen Organismus. Wie alle Organe einiges gemeinsam haben (Blut usw.), so

1) S. 46, 51 f., 75. — 2) S. 38. — 3) S. 30—35.
4) S. 35—51. — 5) S. 51—74. — 6) S. 35.
7) S. 61 f. — 8) S. 35.
9) S. 38. — 10) S. 65.
11) S. 97. — 12) S. 103 ff. — 13) S. 106.

haben auch alle Menschen (allerdings in verschiedenem Mass) an 3 Intellekten teil[1]): 1. dem spekulativen[2]) (jeder Mensch hat wenigstens die allgemeinsten Erkenntnisse z. B. vom Satz des Widerspruchs, von Gott usw.), 2. dem praktischen[3]) (moralisch-politischen), 3. dem faktiven[4]) (technischen).

Der spekulative Intellekt ist nur bei ganz wenigen Menschen voll ausgebildet[5]), er kommt eigentlich nicht dem Menschen, sondern den Göttern zu. Die wenigen Menschen, die sich ganz der Spekulation widmen (gewisse Mathematiker, Physiker und Metaphysiker), bilden das Herz der Menschheit.

Der faktive Intellekt ist der niederste; sogar die Tiere haben an ihm teil. Das weibliche Geschlecht betätigt beinahe ausschliesslich ihn[6]).

Der operative (moralisch-politische) Intellekt ist der eigentlich den Menschen kennzeichnende. Jeder normale Mensch kann ihn vollkommen ausbilden; tut er's, dann nennt man ihn schlechthin „gut".

Dagegen wird z. B. ein guter Metaphysiker nicht einfach ein guter Mensch genannt[7]).

Und so können und müssen alle Menschen moralisch gut sein, dagegen können und dürfen sie nicht alle Philosophen, Mathematiker oder Architekten sein. Wenn alle Leute gut wären und ausserdem jeder seine besondere Aufgabe erfüllte, wäre der Zweck der Menschheit im ganzen erreicht.

Das Glück ist nicht einseitig an den „habitus speculativus" gebunden. Der „habitus practicus" kann allein schon jeden glücklich machen[8]). „Agricola vel faber, egenus, vel dives, si moralis sit, felix nuncupari potest, & vere nuncupatur"[9]).

Daher kann die Menschheit ihr Ziel in dieser Welt wohl erreichen, wenn sie will[10]). Man braucht also des angeführten Grundes wegen die Seele nicht für unsterblich zu halten[11]).

Ein weiterer Einwand lautet[12]): Wenn unsere Seele sterblich wäre, dürften wir in keinem Fall den Tod wählen, dürften unser Leben nicht fürs Vaterland oder fürs allgemeine Wohl, ja nicht einmal für den eigenen Freund opfern, vielmehr müssten wir dann lieber jedes Verbrechen begehen, als sterben.

Nein, antwortet Kap. XIV[13]), wer fürs Vaterland, für seine Freunde oder fürs allgemeine Wohl den Tod wählt, erwirbt sich Ruhm und beweist damit den höchsten Grad der Mannestugend. Es gibt nichts wertvolleres, nichts, was den Menschen glücklicher macht, als die Tugend[14]).

Wer andererseits ein Verbrechen begeht, schadet der Allgemeinheit und damit auch sich selbst, da er ein Teil derselben ist. Nichts macht den Menschen unglücklicher, als das Laster[15]). Ein kurzes, ruhmvolles Leben ist besser als ein langes mit Schande. Der Durchschnittsmensch erkennt allerdings die Tugend in ihrem absoluten Wert nicht.

Wenn der hl. Thomas zweifelt, wie diejenigen, die die Seele für sterblich halten, den Tod wählen können, und die Ansicht vertritt, dass man, wenn keine Hoffnung auf Auferstehung wäre, ohne Zweifel eher jede Schandtat begehen würde, als sterben[16]), so meinte er das wahrscheinlich nicht in wörtlichem Sinne — das wäre weder weise, noch theologisch gesprochen — sondern er wollte damit

1) S. 107.
2) „intellectus speculativus."
3) „int. practicus."
4) „int. factivus."
5) S. 108. — 6) S. 109. — 7) S. 109. — 8) S. 112. — 9) S. 112.
10) „non igitur genus humanum a suo fine frustratur, nisi seipsum talem faciat" S. 113.
11) S. 115. — 12) S. 99. — 13) S. 116.
14) „nihil pretiosius et felicius ipsa virtute" S. 116.
15) „vitium miseria est" S. 116. — 16) S. 99 f.

wohl nur zum Ausdruck bringen, dass Leute, die den absoluten Wert der Tugend und die Hässlichkeit des Lasters nicht kennten, so handeln würden [1]).

Daher wurde den Menschen, um ihre wilden Begierden zu zügeln, Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe gegeben [2]).

Aber wie vereint sich die Sterblichkeit der Seele mit Gottes Allwirksamkeit und Heiligkeit? Falls die Seele sterblich ist, ist Gott entweder nicht der Lenker der Welt oder ungerecht; denn zahlreiche Sünden werden in diesem Leben nicht entdeckt und bestraft, ja werden sogar belohnt, während das Gute häufig gar nicht oder gar mit dem Tode belohnt wird [3]).

Kap. XIV [4]) antwortet darauf: Der essentielle, wahre Lohn [5]) der Tugend ist die Tugend selbst; sie ist das grösste Glück. Vom essentiellen Lohn muss man den akzidentellen unterscheiden (z. B. Belohnung durch Geld usw.). Dieser folgt der Tat nicht immer. Aber das schadet nichts; im Gegenteil, wird die essentielle Belohnung von der akzidentellen begleitet, so wird die Tugend (das „bonum essentiale") dadurch vermindert: wer ohne Aussicht auf Belohnung das Gute tut, wird für edler gehalten als der, der eine gute Tat nur in einer solchen Hoffnung vollbringt [6]).

Der Lasterhafte andererseits hat im Laster selbst die essentielle, wahre Strafe [7]). Er findet nie Ruhe und ist von Qualen des Körpers und der Seele heimgesucht. Auch hier muss man unterscheiden zwischen „poena essentialis" (= „poena culpae") und „poena accidentalis". Die „poena culpae" ist weit schlimmer, als die „poena accidentalis". Die erstere trifft den Sünder stets; sie ist stärker, wenn ihr keine akzidentelle Bestrafung nachfolgt [8]).

Das 4. Bedenken von Kap. XIII lautet [9]): Alle „Gesetze", d. h. alle Religionen [10]), behaupten die Unsterblichkeit der Seele. Wenn also die Seele sterblich wäre, dann wäre die ganze Welt betrogen.

Die Antwort darauf lautet [11]): Allerdings muss man zugeben, dass entweder die ganze Welt oder wenigstens ihr grösster Teil betrogen wird. Denn, vorausgesetzt, dass es nur 3 „Gesetze" gibt, Christi, Moses und Mahomeds, so sind entweder alle 3 falsch, dann ist die ganze Welt betrogen, oder wenn 2 von ihnen, dann ist ihr grösster Teil betrogen [12]).

Doch muss man wissen, dass nach Platon und Aristoteles der Gesetzgeber ein Arzt der Seelen ist [13]); er muss den Menschen mehr tugendhaft als wissend machen. Und da die Charaktere verschieden sind, hat der Gesetzgeber sie auch verschieden zu behandeln.

Nur ganz wenige Menschen stehen so hoch, dass sie die Tugend um ihrer selbst willen üben. Andere müssen ausserdem noch Aussicht auf Lohn oder Strafe haben, um tugendhaft zu leben [14]). Wieder andere sind so wild und schlecht,

1) S. 117 f. — 2) S. 118. — 3) S. 100. — 4) S. 119 f.

5) „praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit" S. 119.

6) S. 120 und 136.

7) „vitium ipsum vitioso . . . poena" S. 120.

8) S. 121. — 9) S. 100.

10) Siehe S. 19, Anm. 11 dieser Abhandlung.

11) „ad quod dicitur" S. 121.

12) „necesse est, concedere, aut, quod totus mundus decipitur, aut, saltem maior pars, supposito, quod sint tantum tres leges, scilitet Christi, Moysis, & Mahumethi. Aut igitur omnes sunt falsae, & sic totus mundus est deceptus, aut saltem duae earum, & sic maior pars est decepta" S. 121.

13) „politicus est medicus animorum propositumque politici est, facere hominem magis studiosum, quam scientem" S. 121.

14) S. 122.

dass sie sich auch dadurch nicht zum Guten bewegen lassen. Für sie hat der Gesetzgeber zum Zweck des allgemeinen Wohls die Unsterblichkeit erfunden. Dabei kümmerte er sich nicht um die Wahrheit, sondern nur um das eine Ziel, die Menschen zur Tugend anzuleiten, und man darf ihm keinen Vorwurf daraus machen [1]). Er macht es wie der Arzt, der dem Kranken manches erdichtet, um seine Gesundheit wieder herzustellen, oder wie eine Amme mit ihrem Kind [2]).

Einem Gesunden und einem Erwachsenen gegenüber braucht man solche Mittel nicht anzuwenden. Ebenso würde der Gesetzgeber seine Fabeln nicht brauchen, wenn alle Menschen zur ersten der oben genannten Klassen gehörten; in diesem Fall würden alle auch dann tugendhaft bleiben, wenn die Sterblichkeit der Seele feststünde.

Aber so edle Menschen gibt es nur wenige. Die menschliche Natur ist beinahe ganz in die Materie versenkt. Sie unterscheidet sich von der der Intelligenzen mehr als ein Kranker von einem Gesunden, ein Knabe von einem Mann. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn sich der Gesetzgeber solcher Mittel bedient.

Der 5. Einwand führt unter anderem Erscheinungen Verstorbener [3]) zum Beweis der Unsterblichkeit an. Auch Platon und Plinius berichten von solchen.

Kap. XIV [4]) entgegnet darauf: Viele von diesen Geistergeschichten gehören ins Reich der Fabel. Andere sind „natürlich" zu erklären. An Begräbnisplätzen ist die Luft wegen der kalten Steine einerseits und infolge der Leichenausdünstung andererseits sehr dick; sie spiegelt daher leicht die umstehenden Gestalten wieder [5]), und ungebildete Menschen meinen dann in der Aufregung, diese Spiegelbilder seien Geister von Abgeschiedenen.

Gar oft sind derartige Ereignisse auch auf Priesterbetrug zurückzuführen [6]). Um ihren Lüsten fröhnen zu können, bedienen sich diese solchen Betrugs.

Allerdings berichten viele Historien der Griechen und Römer, auch „unser Virgil", wunderbare Vorkommnisse bei der Geburt oder beim Tod berühmter Männer [7]), die sich nicht leugnen lassen. Wie soll man sie also erklären? „Die Christen" [8]) (man beachte die 3. Person!) und gewissermassen überhaupt alle „Gesetze", ferner Platon, Avicenna und viele andere führen sie auf Gott, Engel oder Dämonen zurück; diese Erklärer halten bekanntlich die Seelen für unsterblich und vielfach. Aber diese Ansicht widerstreitet offenkundig den Aussprüchen des Aristoteles.

Da ist guter Rat teuer. Nach der Meinung des Verfassers lassen sich solche Erscheinungen nicht natürlich erklären; erklärt man sie aber übernatürlich, dann stimmt das nicht mit der Aufgabe der Abhandlung, die doch nur natürlich erklären soll!

Alexander Aphrodisias fand einen Ausweg. Er führte solche Geschehnisse auf die Gestirnseelen zurück, die sie durch Vermittlung der Himmelskörper, durch Konjunktionen und Oppositionen bewirkten [9]). Diese Antwort entspricht allein den Grundsätzen peripatetischer Philosophie [10]). Die ganze untere Welt ist nämlich mit der oberen verbunden. Gott und die Intelligenzen sorgen in ihrer Providenz für diese Welt unter dem Mond und besonders für die Menschen. Einem grossen

1) „legislator . . . intendens communi bono, sanxit, animam esse immortalem non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem, neque accusandus est politicus" S. 123.
2) Zur Lehre von den 3 Betrügern vgl. E. Renan, Averroès, 2. Aufl. 1861, S. 295 ff.
3) „multa experimenta" S. 100.
4) S. 123. — 5) S. 124. — 6) S. 124. — 7) S. 125.
8) „Christiani" S. 126.
9) S. 127. — 10) S. 127.

geschichtlichen Ereignis lassen sie Zeichen und Wunder vorhergehen. Was die Platoniker „Genius" nennen, heisst man in der peripatetischen Philosophie „genitura", Nativität, das ist die Konstellation der Gestirne z. Z. der Geburt [1]).

Wenn man ohne die Annahme von Dämonen und Genien auskommen kann, wozu dann zu diesen Theorien greifen! Sie widersprechen ohnehin der Vernunft.

Durch solche astrologische Erklärung blieb wenigstens das Prinzip der Gesetzmässigkeit alles Geschehens gewahrt [2]).

Auch die Sehergabe wird auf die Gestirne zurückgeführt. Und wenn es in Kap. XIII [3]) schien, als müssten die prophetischen Träume notwendigerweise auf abgeschiedene Seelen zurückgeführt werden, so erfährt der Leser in Kap. XIV [4]), dass solche Träume allerdings vorkommen, dass sie aber keineswegs die Unsterblichkeit der Seele beweisen, vielmehr nur die Tatsache, dass „die Götter" [5]) für diese untere Welt sorgten.

Der 8. Einwand lautet [6]): Alle Vertreter der Sterblichkeitslehre waren und sind ganz gottlose und lasterhafte Menschen: Epikur, Aristipp, Lukrez, Diagoras, Sardanapal. Dagegen behaupten die heiligen und gerechten Männer die Unsterblichkeit der Seele.

Kap. XIV [7]) wendet sich nachdrücklich gegen diese Meinung. Viele heilige und gerechte Männer behaupteten die Sterblichkeit der Seele: Homer, Simonides, Hippocrates, Galen, Alexander Aphrodisias, Alfarabi, Abubacer, Avempace und „von unsren Landsleuten [8])" Plinius und Seneca. Viele andere dachten ebenso, wagten es aber der bösen Menschen wegen nicht zu bekennen, sondern behandelten diese, wie ein Arzt den Kranken oder wie eine Amme das Kind [9]).

Der Mensch steht in der Mitte zwischen den immateriellen Intelligenzen und den materiellen Wesen [10]). Er ist ein Mikrokosmus, der von allem etwas in sich hat und der seine höheren oder niederen Anlagen je nach Belieben ausbilden kann. Im ersteren Fall kann man sagen, er verwandle sich in einen Gott, im letzteren, in eine Schlange oder einen Tiger.

Das Endergebnis in Kap. XV [11]) lautet: Man kann keinerlei natürliche Gründe anführen, welche mehr für die Unsterblichkeit als für die Sterblichkeit der Seele sprechen [12]).

In einer Frage über die so berühmte Männer nicht im klaren sind, kann nur Gott entscheiden [13]). Mann muss sich klar darüber sein, ob die Seele sterblich oder unsterblich ist; denn darnach richtet sich das moralische Leben: im einen Fall jagt man dem Irdischen, im anderen dem Ewigen nach [14]).

---

1) S. 128.

2) „talia ordinate fiunt, &, quoad tempora, &, quoad loca, &, per causas determinatas, quia multi Astrologi sciunt ista praedicere" S. 129.

3) S. 102. — 4) S. 132.

5) „Deos curare inferiora" S. 132; damit sind die Gestirne gemeint.

6) S. 102 f. — 7) S. 134 ff.

8) „ex nostratibus" S. 135; vgl. dazu Fr. A. Lange, Gesch. d. Mater. (Reclam) I. S. 253.

9) S. 135 f. — 10) S. 137 f.

11) S. 139 ff.

12) nullae rationes naturales adduci possunt, cogentes, animam esse immortalem, minusque probantes, animam esse mortalem" S. 139 f.

13) In diesem Satz wird auf einmal die Sache so dargestellt, als liesse sich vom Standqunkt der natürlichen Vernunft ebensoviel für als gegen die Unsterblichkeit anführen; bisher schien der Streit entschieden zu sein und zwar zugunsten der Sterblichkeit.

14) Diese Behauptung trifft nach der bisherigen Darlegung doch bloss auf die Durchschnittsmenschen zu.

Den letzten Aufschluss auf diese Frage kann nur Jesus geben; denn er ist wahrer Gott, er allein ist die Wahrheit, von der alles Wahre erst seinen Wahrheitscharakter bekommt [1]).

Jesus bezeugte die Unsterblichkeit durch Wort und Tat (d. h. durch seine Auferstehung).

Wenn daher einige Gründe die Sterblichkeit der Seele zu beweisen scheinen, dann sind sie falsch [2]).

Freilich ruht die Lehre von der Unsterblichkeit als Glaubensartikel lediglich auf Offenbarung und scriptura canonica [3]).

Wie ein Arzt, bei dem man sich Rat holt, einmal wissend und dann von guten Sitten sein muss, so kann auch die Krankheit der Unwissenheit am besten von solchen Leuten geheilt werden, die dieses beides in sich vereinigen. Solcher Art waren die grossen Kirchenväter: Basilius, Athanasius, Origines, die beiden Gregore, Augustin usw. usw., die ja alle auch umfassende naturwissenschaftliche Kenntnisse besassen.

Demgegenüber haben die ungläubigen Gelehrten beinahe sämtlich ein beflecktes Leben geführt [4]).

Daher muss man ohne Zweifel behaupten, die Seele sei unsterblich [5]). Doch darf man, um dies zu beweisen, nicht den Weg der Weisen dieser Welt einschlagen [6]), denn alle, die auf diesem Weg wandeln, bleiben in steter Unsicherheit, während diejenigen, die auf dem Weg der Gläubigen gehen, fest und unerschütterlich sind.

Die Erörterung schliesst mit der Unterwerfung unter die Kirche [7]).

Das Resultat des zweiten Teiles ist folgendes:

Keiner von all den Einwänden, die gegen die Annahme der Sterblichkeit der Seele angeführt wurden, ist stichhaltig. Die Unsterblichkeitslehre ist ein Glaubensartikel, der nicht durch natürliche Gründe bewiesen, sondern lediglich aus übernatürlicher Offenbarung hergeleitet werden kann. Nun fragt es sich: entspricht diese geoffenbarte Unsterblichkeitslehre der Wahrheit?

Darauf antwortet Kap. XIV [8]): Nein, sie ist vielmehr nur eine kluge Erfindung der Gesetzgeber (zu denen auch Christus gehört), die sich überhaupt nicht um die Wahrheit („veritas") kümmern, sondern nur darum, die Menschen zur Tugend anzuleiten.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass P. diese Ansicht geteilt hat [9]). Er führt sie allerdings vorsichtiger Weise ein mit den Worten „ad quod dicitur".

Kap. XV gibt genau die entgegengesetzte Antwort auf die obige Frage:

Die Unsterblichkeit ist wahr, denn Jesus bezeugte sie durch Wort und Tat, und Jesus ist selbst die Wahrheit („veritas"), von der alles Wahre erst seinen Wahrheitscharakter erhält [10]).

Auch sonst stimmen Behauptungen von Kap. XV nicht zusammen mit den in früheren Kapp. vertretenen Ansichten [11]).

1) „ipse . . . solus est veritas, per quam cetera vera sunt". S. 141.
2) S. 141. — 3) S. 142.
4) Wie stimmt diese Behauptung zur obigen Ehrenrettung dieser selben Männer?
5) „quare indubie, ipsam immortalem esse, asserendum est". S. 143.
6) In offenkundigem Widerspruch zu dieser Behauptung heisst es in dem Manuskript von Ferri (S. 169) „Volo tamen unum dicere quod, philosophice loquendo, potest probari, quod anima est aeterna contra Scotum".
7) „Haec itaque sunt, quae mihi in hac materia dicenda videntur. Semper tamen & in hoc, & in aliis, subjiciendo sedi Apostolicae. Quare & c." S. 144.
8) S. 123 f. cfr. S. 135 f. — 9) S. 121.
10) S. 141. — 11) Vgl. S. 24 Anm. 13 dieser Abhandlung.

Die Tendenz des Werkes schlägt in Kap. XV vollkommen um. In der vorhergehenden Erörterung suchte der Verfasser dem Leser die Sterblichkeit der Seele auf jede mögliche Weise annehmbar zu machen. Während die 8 „schwierigen Einwände" gegen die Sterblichkeit in Kap. XIII kurz [1]) genannt sind, werden sie in Kap. XIV eingehend [2]) widerlegt. Demgegenüber bringt Kap. XV ganz plötzlich auf knappen 5¼ Seiten die Unterwerfung unter die Kirchenlehre.

Freilich war diese Anordnung durch die kluge Fassung des Themas hinreichend motiviert, dann es handelte sich ja nur darum, zu zeigen, wie man über die Unsterblichkeit denken müsse, wenn man von aller Offenbarung absehe, und wie Aristoteles in dieser Frage gedacht habe.

„Apologia".

Diese Schrift vom Jahr 1518 verteidigt die Ansichten von „de immortalitate animae" gegen die von verschiedenen Seiten gemachten Einwände.

Und zwar antwortet das

I. Buch auf eine anonyme [3]) Schrift („libellum quendam sine nominis auctore" Prologus). Das

II. Buch erwidert auf Einwände anderer Gelehrten (Vincentius von Vicenza, Petrus Marna). Im

III. Buch verteidigt sich der Verfasser gegen diejenigen seiner Gegner, die ihn in der Oeffentlichkeit als Ketzer bezeichneten, ohne Gründe dafür anzugeben (z. B. gegen den Bischof Ambrosius von Mantua).

I. Buch.

In Kap. I sucht P. nachzuweisen, dass die menschliche Seele uns „per participationem" „Intellekt" genannt und demgemäss auch nicht als „absolute" unsterblich bezeichnet werden könne [4]). Sie ist vielmehr „vere mortalis", und „secundum quid immortalis" [5]).

Diese These stützt P. dadurch, dass er seine Beweisgründe gegen die Einwürfe des Gegners auf die gewohnte Weise verteidigt.

Von diesen Ausführungen möge nur das angeführt sein, was für die Frage der zweifachen Wahrheit von Wichtigkeit ist.

P. behauptet auch hier nur, dass die Unsterblichkeit der Seele der natürlichen Philosophie widerstreite [6]), dass die Annahme einer „creatio nova" der Seele durch Gott nicht im Sinne der Philosophen [7]) sei.

Die Unsterblichkeit der Seele gehört zu den übernatürlichen Dingen, die man nur auf Grund des Lichtes der Gnade erkennen kann. Und auf Grund der Lehren der Religion muss man behaupten, dass die Seele unsterblich sei. Mittels des natürlichen Lichtes dagegen kann man nur Natürliches erkennen [8]).

Kap. II legt die 3 Conclusionen des Gegners und deren Beweise dar.

Kap. III widerlegt diese Beweise.

1. conclusio: Durch einleuchtenden Vernunftgrund und ohne dass man sich auf eine Autorität stützt, kann man beweisen, dass die menschliche Seele ganz immateriell und unsterblich ist [9]).

1) S. 96—103. — 2) S. 103—139.
3) Vielleicht wurde sie von Contarini verfasst.
4) 15. argumentum. — 5) 2. arg. — 6) 4. arg. — 7) 12. arg. — 8) 11. arg.
9) VII. Die römischen Ziffern ohne weiteren Zusatz beziehen sich auf die entsprechenden Blätter der Ausgabe der „Apologia" der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

2. conclusio: Die menschliche Seele ist in dem Sinne vielfach, dass jeder einzelne Mensch seine eigene Seele hat. (Damit ist P. einverstanden.)

3. conclusio: Auf natürliche Weise kann man nicht wissen: 1. ob die Seele vor dem Körper existiert, 2. was sie nach dem Tode tut. Deshalb kann man durch das natürliche Licht erkennen, dass wir ein übernatürliches Licht brauchen, wenn wir über diese Dinge Gewissheit haben sollen [1]).

Beweis der 1. conclusio: Der Gegner sucht dieselbe aus den beiden essentiellen Tätigkeitsweisen der menschlichen Seele zu beweisen:

I. aus dem intelligere [2]) und zwar a) aus dem Gegenstand der Erkenntnis: 1. Der menschliche Intellekt erkennt alle materiellen Formen, also muss er immateriell sein [3]); ebenso wie das „receptivum" der Farbe von aller Farbe frei sein muss, so darf auch das „receptivum" der materiellen Formen nicht materiell sein.

Kap. III erwidert: Die Tatsache, dass die Seele alles Materielle erkennt, ist kein Beweisgrund für ihre Immaterialität. Denn jeder äussere Sinn ist eine materielle Fähigkeit und erkennt doch seine materiellen Objekte [4]). 2. Der menschliche Intellekt erkennt das Immaterielle (Ewige, Göttliche), also muss er immateriell sein [5]).

Kap. III erwidert [6]): Wenn man genau zusieht, wie wir das Göttliche erkennen und lieben, dann leuchtet ein, dass wir wenig von göttlichem Wesen besitzen, und dass man den menschlichen Geist mehr zu den sterblichen als zu den unsterblichen Wesen rechnen muss. Denn wir erkennen das Göttliche nur mit Hüllen. Sofern die Seele Gott erkennt, hat sie etwas von Unsterblichkeit, sofern sie ihn aber nur mit dem Sinn und mit Hüllen erkennt, scheint sie sterblich zu sein [7]). Der menschliche Intellekt steht in der Mitte zwischen Intelligenzen und Tieren; er braucht den Körper als Objekt, nicht aber als Subjekt. b) aus der Art und Weise des Erkennens: 1. Die Erkenntnis des menschlichen Intellekts ist allgemeiner Art [8]). Deshalb ist er immateriell. Wäre er mit Materie verbunden, so wäre seine Erkenntnis quantitativ, räumlich und zeitlich bestimmt.

Kap. III antwortet [9]): Die „intellectio" ist im Intellekt, dieser in der Materie, also ist die „intellectio" in der Materie, mithin auch mit den Bedingungen der Materie behaftet. Der Intellekt kann nicht „universaliter" erkennen. P. spricht bei dieser Gelegenheit seine grosse Verwunderung darüber aus, dass ein so geistvoller [10]) Mann wie Thomas dazu kommen konnte, dem Aristoteles die Unsterblichkeit des menschlichen Intellekts zuzuschreiben. 2. Der Intellekt erkennt sich, seine Tätigkeit und seinen Inhalt, er ist „reflexivus". Also ist er weder organisch, noch ausgedehnt, folglich ganz immateriell [11]).

Die Entgegnung von Kap. III lautet: Auch Organisches kann reflexiv sein. Das Auge ist organisch und erkennt trotzdem, dass es selbst sieht. Auch Thomas erklärt, jeder Sinn nehme sein Empfinden wahr: das Gesicht sieht sich sehen [12]).

II. aus dem „velle": a) So wie es auf dem Gebiet des Erkennens oberste Grundsätze gibt, die kein Mensch bestreitet, so gibt es im Gebiet des Willens ein höchstes Ziel, dem der Wille von Natur zustrebt. Dieses Streben nach dem letzten Ziel heisst „voluntas" [13]).

---

1) VII f. — 2) VIII. — 3) VIII.
4) „esse igitur virtutem materialem non impedit a cognitione materialium". X.
5) VIII und X. — 6) X.
7) „Divina namque non nisi cum velamine et phantasmatibus cognoscimus". X.
8) VIII. — 9) X.
10) „vir tanti ingenii: infinitae fere memoriae, profundissimi & gravissimi juditii" X.
11) VIII. — 12) XIII. — 13) VIII.

So wie es andrerseits auf dem Gebiet des Intellekts Erkenntnisse gibt, mit denen der Intellekt erst übereinstimmt, wenn er ihre notwendige Verbindung mit den ersten Prinzipien einsieht, so sind auch im Willensleben Ziele zweiter Ordnung, die der Wille ablehnen kann, wenn das höchste Ziel nicht zu ihrer Annahme zwingt. Das Streben nach diesen Zielen zweiter Ordnung nennt man „electio".

Nun gibt es etwas, das den menschlichen Willen vollkommen befriedigt, nach dem der Mensch natürlicherweise ein Verlangen trägt. Weil dieses Verlangen natürlich ist, kann es nicht vergeblich sein. Da in diesem Leben nichts unser Begehren stillen kann, muss es im Jenseits befriedigt werden.

Daher ist die Seele unsterblich. Wir werden also durch einen natürlichen Grund davon überzeugt, dass die Seele den Tod überdauert [1]).

Das höchste Ziel der Menschen, die Seligkeit besteht in einer Vereinigung aller Güter. Eine solche gibt es in diesem Leben nicht. Daher muss es eine Seligkeit nach dem Tode geben. Wenn der Mensch diese Seligkeit nicht erlangen könnte, wäre die Natur fehlerhaft, denn sie hat ihm das Verlangen darnach eingepflanzt.

Kap. III erwidert [2]): Wenn Aristoteles in seiner Ethik vom höchsten Ziel des Menschen redet, so meint er damit nicht das Ziel der Seele, sondern des „compositum" (von Leib und Seele). Dieses ist zwar begrenzt. Da der Glückliche in erster Linie klug sein muss, so wird er sich mit dem Glück begnügen, das ihm zukommt: er wird nichts Unmögliches erstreben. Und so ist es nicht nötig, dass die Seele unsterblich sei. Dieses höchste Ziel braucht auch nicht alle Güter zu vereinigen, sondern nur diejenigen, die dem „compositum" zukommen.

b) Auch die Art der menschlichen „electio" beweist, dass die Seele unsterblich ist. Es gibt dreierlei appetitus: 1. appetitus naturalis, 2. appetitus sensitivus, 3. appetitus rationalis.

Das menschliche Begehren steht als rationales im Gegensatz zum tierisch-sensitiven (das zwar das Ziel erkennt, aber die Leitung von aussen empfängt) und zum naturalen (das weder das Ziel erkennt, noch sich selbst leitet) [3]).

Nur das menschliche Begehren kann auswählen. Also ist es als rationales (im Gegensatz zu den beiden anderen) unkörperlich, immateriell.

Kap. III antwortet [4]): Der appetitus rationalis erkennt zwar sein Ziel, richtet sich selbst auf dasselbe, stimmt darin mit den Intelligenzen überein und unterscheidet sich dadurch vom appetitus sensitivus und naturalis. Er unterscheidet sich jedoch vom appetitus der Intelligenzen durch seine Unbeständigkeit. Deshalb ist er nicht „simpliciter" sondern „secundum quid" immateriell.

Damit ist die erste conclutio erledigt.

Mit der zweiten ist P. einverstanden. Die 3. conclusio lautete: Durch natürliche Gründe lässt sich nichts darüber ausmachen, ob die Seele dem Körper vorhergeht oder nicht, ferner darüber, wie der Zustand der Seele nach dem Tod ist. Der Gegner P's. glaubt daher [5]), jeder gesundsinnige Mensch müsse den Mangel des natürlichen Lichts einsehen und glauben, dass man zur Erkenntnis dieser Dinge ein von höherem Licht erleuchtetes Wissen braucht.

P. hatte im letzten Teil seines Traktats ausgeführt: Da die Unsterblichkeit der Seele ein Glaubensartikel ist, so ist es töricht und überflüssig, sie durch natürliche Gründe beweisen zu wollen. Vielmehr muss man sie allein durch Wunder und die Autorität der heiligen canones beweisen [6]).

Der Gegner wendet dagegen ein: Es gibt nach der Ansicht des heiligen Thomas eigentliche („per se") und uneigentliche („per accidens") Glaubensartikel. Unter den letzteren sind solche zu verstehen, die durch natürliche Gründe bewiesen werden

1) VIII. — 2) XIV. — 3) VIII. — 4) XIV. — 5) IX. — 6) IX.

können. Sie gelten für Nichtphilosophen als Glaubensartikel. Dagegen können die eigentlichen Glaubensartikel nicht bewiesen werden. Ein eigentlicher Glaubensartikel ist die Trinitätslehre, ein uneigentlicher die Unsterblichkeitslehre.

Die Erwiderung von Kap. III besagt [1]): Wir müssen mit dem Unsrigen zufrieden sein. Daher brauchen wir kein übernatürliches Licht zur Erkenntnis dieser Dinge, die wir einmal (wegen des Mangels unserer Natur) nicht ergründen können.

Der Gegner vertritt die Ueberzeugung, dass der Mensch nach dem Tod zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Allgemeine erkennen könne, und erklärt in diesem Sinne die Aristoteles-Stelle 3 de an. [2]).

P. hält ihm entgegen: Wir erfahren doch, dass die Seele ohne Sinne das Allgemeine nicht erkennen kann. Ausserdem bekennen sich die Vertreter der Unsterblichkeitslehre deshalb zu dieser Theorie, weil sie es für nötig halten, dass nach dem Tod die Schlechten bestraft, die Guten belohnt werden. Aber dies kann ohne Erkenntnis von Einzelnem nicht geschehen. Denn Strafe und Belohnung ziehen Schmerz bzw. Freude nach sich, und diese sind nicht ohne Einzelerkenntnisse zu denken [3]).

Weil dies (nämlich die Ausführungen des Gegners) so unvernünftig gesprochen ist, scheint es sich nicht für Philosophen zu schicken, sondern mehr für Dichter, für den gemeinen Mann oder für die Gesetzgeber, die sich nicht um die Wahrheit kümmern, sondern darum, den Menschen gut und gehorsam zu machen. Denn da viele, ja beinah alle Menschen nicht aus Liebe zur Tugend zum rechten und ehrbaren Leben bewogen werden, sondern aus Furcht vor Strafe, deshalb geziemt es sich für den Gesetzgeber, solches zu erdichten, was doch von der Art des Philosophierens (besonders des peripatetischen) weit entfernt ist [4]). Denn die Rede des Peripatetiker darf nicht verhüllt sein, sie muss rein und unbefleckt sein.

Und jeder der richtig philosophiert, tut es nicht aus Gewinnsucht, nicht aus Begierde nach Ruhm, sondern er ist durch die Liebe zur Wahrheit vollkommen in allen moralischen Tugenden und richtet all sein Tun auf seinen Schöpfer, obgleich er nach dem Tode nichts fürchtet oder erwartet. Denn er weiss, dass er sein ganzes Sein und Handeln von Gottes Güte hat.

P. war von seinem Gegner in einem freundlichen Brief ermahnt worden, seinen Traktat „De immortalitate animae" nicht herauszugeben, weil er gegen den Glauben verstosse. P. schrieb ihm zurück, seine Aufforderung sei ihm sehr angenehm gewesen, da er wisse, dass sie aus lauterem Herzen und ungeheuchelter Liebe hervorgehe. Doch scheine es ihm nicht nötig zu sein, von seinem Vorhaben abzustehen, da dieses den Glauben nicht berühre. Denn letzterer stütze sich nicht auf natürliche Gründe, sondern auf die kanonische Autorität, die durch wirksame Wunder bestärkt werde. Diese bewiesen die Unsterblichkeit der Seele und liessen keinen Zweifel daran bestehen, wie er schon in seinem Traktat gesagt habe [5]).

Die Unsterblichkeit ist ein eigentlicher („proprie & per se") Glaubensartikel, weil sie allein durch den Glauben bewiesen werden kann. Was sonst zum Beweis der Unsterblichkeit angeführt wird, ist blosses Geschwätz und ein Aergernis für den Glauben. Es schadet ihm mehr, als dass es ihm nützt. Daher wäre es

---

1) XV. — 2) Περὶ ψυχῆς Γ5. — 3) XV.

4) „Quare cum haec sint tam irrationabiliter dicta: non videntur convenire hominibus se philosophiae tradentibus: sed magis poëtis: viris vulgaribus: & etiam legislatoribus non curantibus de veritate: sed bonum constituere hominem: & morigeratum. Cum namque multi imo fere omnes: non moveantur ad recte & honeste vivendum: ex virtutis amore: sed ex penae timore: nam homines sub legibus viventes magis retrahuntur a vitiis ex penis inferni: quam ex praemiis paradisi . . . ideo legislatoribus convenit talia fingere: quae tamen remotissima sunt a modo philosophandi: & praecipue peripatetico" XV. — 5) XV.

besser, diejenigen zu verdammen, die behaupten, die Unsterblichkeit lasse sich durch natürliche Gründe beweisen, als diejenigen, die gegenteiliger Ansicht sind.

Die Unsterblichkeit der Seele ist ein reiner Glaubensartikel wie die Lehre der Trinität oder die von der Jungfrauengeburt.

Das geht schon aus ihren Konsequenzen hervor. Wenn die Seele unsterblich und vielfach ist, dann ist die Welt nicht ewig, dann hat die getrennte Seele Einzelerkenntnisse usw.

Da diese Folgerungen der natürlichen Philosophie widerstreiten [1]), widerstreitet ihr auch das antecedens derselben, die Unsterblichkeitslehre.

Weil jene aus der Unsterblichkeitslehre folgenden Dogmen in blossem Glauben angenommen werden und weil kein Philosoph als solcher sie anerkennt, deshalb ist auch ihr antecedens nur auf Grund des blossen Glaubens zu behaupten [2]).

Jede „positio", die Unsterblichkeit und Vielheit der Seelen vertritt, ausser der des christlichen Glaubens, verstösst gegen die natürlichen Prinzipien und ist fabelhaft und lächerlich; das gilt z. B. von der Lehre Homers, Hesiods, Vergils, Pythagoras und Platos [3]).

Deshalb, weil allein der Glaube frei von Fabeln ist, und in allem mit sich selbst übereinstimmt, so ist allein auf Grund des Glaubens zu behaupten, dass die Seelen unsterblich und vielfach sind [4]).

Wenn jemand „naturaliter" zugesteht, die Seele sei immateriell, so hat er auch „naturaliter" zuzugeben, dass wir wieder auferstehen und nie mehr untergehen werden. Das jedoch widerspricht klar und deutlich der christlichen Religion, denn diese Wahrheiten kann man nur durch das übernatürliche Licht wissen.

Die Ansicht, dass die Unsterblichkeit sich durch natürliche Gründe beweisen lasse, gereicht der christlichen Religion sogar zur Schande, denn diese Gründe sind schwach und entkräften sich gegenseitig. So erweckt man den Anschein, wir hingen unserem Glauben solcher nichtigen Gründchen wegen an.

Daher ist es weit besser, auf Grund der kanonischen Schrift die Unsterblichkeit und Vielheit der Seelen zu glauben, als dies auf natürliche Weise erforschen zu wollen [5]).

Kap. IV und V. Während die bisherigen Argumente des Gegners die Unsterblichkeitslehre durch natürliche Gründe zu beweisen suchten, führt P. anstelle seines Gegners in Kap. IV die Autorität des Aristoteles für dieselbe ins Feld [6]).

P. sucht demgegenüber in Kap. V nachzuweisen, dass nach Aristoteles der Intellekt nicht vom Körper zu trennen ist [7]).

Der Gegner behauptet: Nur irdisch gesinnte Menschen halten den Intellekt für irdisch und körperlich [8]). Wer sich aber dem Himmlischen hingibt und das Irdische verachtet, zweifelt nicht an der Unsterblichkeit des Intellekts.

P. entgegnet in Kap. V: Im Gegenteil, viele eifrige Männer von reinstem Lebenswandel vertraten die Sterblichkeitslehre: Seneca, Alexander, Alpharabi usw. Und viele sehr fromme Männer glaubten, dass Aristoteles diese Ansicht gehabt habe, während sie selbst die Seele für unsterblich hielten, ohne von einem natürlichen Grund oder irgend einer philosophischen Autorität dazu bewogen zu sein, sondern nur weil die Kirche es so bestimmt. Sie denken wie Augustin: „Ich glaube dem Evangelium, weil die Kirche ihm glaubt", und P. setzt hinzu: „inter quos et ego sum" [9]). Der Glaube möge eine Ergänzung zum Mangel der Sinne bieten [10]).

1) XVI. — 2) XVI. — 3) XVI.

4) „Quare cum sola fides immunis sit a fabulis: omniaque sibi consonat: veluti per illa octo: a Joanne Scoto in prologo sententiarum commemorata: est aptum videre: igitur ex sola fide asserendum est: animas esse immortales & multiplicatas" XVI.

5) XVI. — 6) XVI. — 7) XVII. — 8) XVI. — 9) XVII.

10) „Praestet fides supplementum: sensuum defectui" XVII.

Auch Kap. VI und VII beschäftigen sich mit dem Standpunkt des Aristoteles in der Unsterblichkeitsfrage. Der Gegner sucht unter anderem nachzuweisen, dass, wenn Aristoteles einmal erkläre, wir Menschen könnten nur beschränkte Zeit im Zustande der „delectatio" sein, das nicht als Argument gegen seine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit verwendet werden könne, da Aristoteles bei diesem Ausdruck nicht an den Zustand der Seele nach dem Tod gedacht haben könne (dieser wäre ja ewig), sondern nur an eine Art Verzückung in diesem Leben [1]). Algazeel berichtet nämlich in seiner Metaphysik, der Intellekt weiser und guter Männer werde zu Zeiten so emporgehoben, dass ihnen das Göttliche für einen Augenblick erscheine.

P. entgegnet: Aristoteles hat an jener Stelle keineswegs diese „Erhebung" im Sinn, denn nach ihm geniessen wir die höchste Lust, wenn wir philosophieren [2]).

Jene Verzückung, von der Algazeel redet, erleben mehr die guten und religiösen Männer als die wissenden. Sie ist nach Aristoteles eine Krankheit, die von einer Schwäche des Gehirns herrührt: man nennt sie Ekstase. Die Aerzte führen diesen Zustand auf eine natürliche Ursache zurück und suchen ihn zu heilen.

Jedoch will der Verfasser hiermit nichts über die Verzückung des Moses und Paulus aussagen. Diese war nicht natürlich, sondern übernatürlich [3]).

Kap. VIII behandelt die Einwürfe des Gegners gegen drei Thesen Pomponazzis [4]).

P. hatte behauptet:

1. Aristoteles redet in seiner Ethik nur von einem Glück, das der Mensch schon in diesem Leben geniesst (in der spekulativen Erkenntnis).

2. Wenn Aristoteles der Ansicht gewesen wäre, dass sich die Seele vom Körper trenne, dann hätte er sich über sie und ihre Tätigkeit als getrenntes Wesen in seiner Metaphysik verbreiten müssen.

Der Gegner erwidert darauf: Aristoteles spricht in seiner Ethik nur von dem Glück des „compositum", nicht von dem der getrennten Seele, weil man das letztere nur auf übernatürlichem Weg erreichen kann.

P. hält dem entgegen: Da widerspricht sich der Opponent, denn er hat an anderer Stelle erklärt, es sei bekannt, dass die Seele im Zustande der Trennung Getrenntes (d. h. Abstraktes) erkenne. Wenn es „bekannt" ist, dann ist es Gegenstand der natürlichen Vernunft.

Noch ein anderer Widerspruch ist in den Sätzen des Gegners enthalten: Er behauptet, es gebe zwei Glückszustände, einen irdischen (den des „compositum") und einen himmlischen (den der getrennten Seele nach dem Tod). Er postuliert einen Glückszustand nach dem Tod, weil nichts auf Erden unser Begehren ausfüllen könne. Wenn dies richtig ist, kann es aber doch kein irdisches Glück („felicitas compositi") geben.

Ausserdem erstrebt der leibliche Mensch nicht irgend eine paradiesische Seligkeit, sondern will die Güter dieser Welt möglichst lange geniessen [5]). Das jenseitige Glück, das alle Güter umfassen soll, kann weder in einem Zustand der Vereinigung von Körper und Geist nach Art des jetzigen bestehen [6]), noch in einem Zustand der Trennung beider, denn da wäre ja die Seele gewaltsam vom Körper losgerissen. Vielmehr muss man, wenn man dieses jenseitige Glück erwartet, annehmen, dass die Körper auferstehen und Gott seinem Wesen nach schauen werden, so wie es die Christen ganz weise darstellen [7]).

Wenn daher Aristoteles und die übrigen „naturales" noch einen anderen Glückszustand behaupteten als den in diesem Leben, so haben sie damit zugegeben, dass

1) XIX. — 2) Eth. Nik. K 7. — 3) XIX. — 4) XXI. — 5) XXI.
6) „hic est pelagus miseriarum" XXI. — 7) „oportet ponere resurrectionem talem: qualem sapientissime ponunt christiani" XXI.

die Körper auferstehen, nie wieder untergehen und Gott in seinem Wesen schauen werden [1]).

Aber diese Ansicht verstösst nicht nur gegen Aristoteles und alle Philosophen, sondern auch gegen die Kirche; denn solche Dinge kann man allein durch die Gnade wissen, selbst Dämonen und Engel könnten keine natürliche Erkenntnis davon haben.

3. Nach Aristoteles gibt es nicht einmal Intelligenzen ohne Körper; wie soll dann die menschliche Seele ohne Körper leben können, da sie doch materieller als die Intelligenzen ist?

Der Gegner antwortet [2]): Nach Aristoteles ist es ganz wohl möglich, dass Seelen ohne Körper in beliebiger Zahl existieren.

P. entgegnet: Nein, sondern jedermann weiss, dass Aristoteles die Ansicht vertrat, die Zahl der Intelligenzen entspreche der Zahl der Himmelskörper.

Auf die Frage, warum denn Aristoteles nicht ausdrücklich die Unsterblichkeit leugne [3]), da doch Platon dieselbe ganz deutlich vertrete und Aristoteles ihm sonst gewöhnlich opponiere, erwidert P.: Aristoteles verurteilt die Lehre von der Seelenwanderung und die Auferstehungslehre, leugnet, dass selbständige Formen in eine vergängliche Materie eingehen können, behauptet, nichts könne a parte post ewig sein, was nicht a parte ante ewig sei, ferner, das Intellektive im Menschen könne sich nicht vom Sensitiven trennen u. dgl. mehr. Damit hat Aristoteles auch die Möglichkeit einer Lostrennung der Seele vom Körper abgelehnt.

Wenn Aristoteles nichts davon verrät, dass Platon die Unsterblichkeitslehre vertrat, so hat er sie Platon vielleicht gar nicht zugeschrieben. Vielleicht glaubte Platon nicht an die Unsterblichkeit der Seele, obgleich er sie in seinen Büchern vertrat. Denn es sind Allegorien zum Unterricht des Volkes gemacht, nicht zur Erkenntnis der Wahrheit, weil die Menschen die letztere nicht ertragen können [4]).

Als ich, fährt P. fort, mit einem kundigen Griechen darüber sprach, sagte er zu mir, Platon habe gar nicht behauptet, die Seelen seien unsterblich und vielfach, er habe dies vielmehr nur als Allegorie geäussert.

Kap. IX. Der Gegner wirft P. vor, viele zum Thema gehörige Fragen seien von ihm nicht erörtert worden [5]) z. B. 1. Begehrt der Mensch von Natur Unsterblichkeit?

P. antwortet: Ja, aber von 1000 × 1000 Menschen wird kaum einer ein getrenntes Dasein der Seele begehren, denn der Zustand, in dem die Seele vom Körper getrennt ist, ist widernatürlich und kann nicht von Natur begehrt werden. Eth. Nik. Γ 4 heisst es, dies sei ein Begehren von Unmöglichem. Daher macht dieses Argument dem Verfechter der Unsterblichkeitslehre nicht weniger zu schaffen als seinem Gegner.

Der Mensch trägt dreierlei Begehren in sich: 1. ein natürliches; sofern er ein sensitiv-vegetatives Wesen ist, betätigt er wie die andern sensitiven und vegetativen Kreaturen seien Selbsterhaltungstrieb.

2. ein göttliches. Es lässt ihn die Ewigkeit seiner Persönlichkeit erstreben. Doch ist es sehr wohl möglich, dass dieses Begehren sein Ziel nicht erreiche;

3. ein rationales. Dieses ist für den Menschen das eigentlich charakteristische. Das sensitive und göttliche Begehren muss von ihm geregelt werden. Der menschliche Wille geht oft auf Unmögliches aus, so z. B. auch wenn er die Unsterblichkeit erstrebt. Die Vernunft begehrt nur Mögliches. Wenn daher das menschliche Verlangen von der Vernunft geleitet wird, kann es nicht ganz vergeblich sein.

1) XXI. — 2) XXI. — 3) XXII.

4) „Sunt namque apologi facti ad civium instructionem: non autem ad veritatem intelligendam propter hominum indispositionem“ XXII.

5) XXII.

II. Gibt es, vorausgesetzt, dass die Seele sterblich ist, irgend einen Fall, in dem man den Tod zu wählen hat?

P. erwidert: Ja. Der katholische Glaube, die natürliche Vernunft und die guten Sitten verlangen, dass man den Tod der Verübung einer schweren Sünde vorziehe. Nach dem orthodoxen Glauben muss man, auch wenn man die Seele für sterblich hält, eher wünschen, nicht zu sein, als dass man die Gebote des Heilands übertritt. Und wenn die Menschen irgend ein Werk nur aus Furcht vor der Hölle oder aus Hoffnung auf das Paradies tun, so sündigen sie damit schwer und werden aus dem Reich Gottes ausgeschlossen.

Daher verstösst der Einwand der Gegner gegen alle Religionen und besonders gegen die christliche, zu der sie (die Gegner des Verfassers) sich wohl mehr mit dem Mund als mit der Tat bekennen.

III. Können durch die Gestirne Wunder bewirkt werden?

P. entgegnet mit Thomas: Es gibt 1. wirkliche Wunder: übernatürliche Ereignisse, 2. vermeintliche Wunder.

Wirkliche Wunder kann allein Gott verursachen. Diese Tatsache „leugnen wir nicht, . . . obgleich meine unflätigen Lästerer es behaupten".

Ja durch solche Wunder allein kann die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bewiesen werden [1]). Was aber sonst zum Beweis dieses Glaubens angeführt wird, ist mehr poetisch und rhetorisch als beweisend.

Nicht wirklich sind diejenigen sogenannten „Wunder", die nur den gewöhnlichen Menschenverstand, nicht aber die Kräfte der Natur übersteigen. Diese „Wunder" werden von den Gestirnen bewirkt. Vieles wird sicherlich für ein Wunder gehalten, was es tatsächlich gar nicht ist.

Auch durch Zauberbetrug wird manches „Wunder" vorgetäuscht, wie Livius, Eutropius, Plinius und andere berichten.

Wenn dergleichen seltsame Ereignisse auch manchmal auf Grund eines wirklichen Wunders geschehen, so glaubt P. doch, dass sie auch auf natürliche Weise durch die Wirksamkeit der Gestirne eintreten können. Doch will er das nicht hartnäckig behaupten, sondern er unterwirft sich der apostolischen Entscheidung [2]).

Es kommen aber auch Dinge vor, die man nicht natürlich erklären kann z. B. die Auferweckung des Lazarus u. ä. und allein solche wahren Wunder können die Unsterblichkeit der Seele beweisen [3]).

Im II. Buch legt der Verfasser Einwände anderer Gelehrten gegen seine Ansichten dar und verteidigt sich gegen dieselben.

In Kap. II und III werden die Bemerkungen des Theologieprofessors Vincentius von Vicenza O. P. behandelt. Diese Kapitel sind für das Thema der vorliegenden Abhandlung ohne Belang.

Kap. IV nennt die Bedenken, die Petrus Marna aus Cremona gegen „de immortalitate animae" geäussert hatte. Pomponatius erledigt sie in Kap. V in der üblichen Weise.

Diese Ausführungen behandeln u. a. die Frage: Wie sind gewisse seltsamen Vorkommnisse (prophetische Träume, Weissagen von Neugeborenen, von Tieren, Statuen usw.) zu erklären?

P. zeigt [4]), dass man solche Dinge auf die Wirksamkeit der Intelligenzen zurückzuführen habe. Diese verursachen dieselben mit Hilfe ihrer Himmelskörper.

---

1) „nihil praeter deum virtute propria potest illa facere: neque hoc negamus: vel removemus a deo: quamquam impurissimi criminatores mei: hoc mihi ascribant: immo dico quod per haec sola potest probari humanae animae immortalitas" XXII.

2) „hoc tamen non temere neque pertinaciter affirmo: sed me subiitio determinationi apostolicae" XXII. — 3) XXII. — 4) XXVI f.

Die ganze untere Welt wird von jenen Körpern geleitet; „videbimus omnia haec ab illis corporibus gubernari". Die Gestirne wirken auch bei menschlichen Willenshandlungen mit. Dadurch wird aber nicht, wie der Gegner meint, die Willensfreiheit aufgehoben. Denn nach unserer Religion wirkt Gott bei den Willensakten mit, ohne deswegen die Macht des Willens aufzuheben.

Kap. VI bringt Zweifel an den Ausführungen des vorhergehenden Kapitels vor. Sie werden in Kap. VII beantwortet.

Eine dieser „dubitationes" (die zweite) wendet ein: Das Sprechen von Tieren einerseits und von Menschen andererseits sollte doch von verschiedener Art sein (d. h. verschieden klingen), weil es von verschiedenen Ursachen ausgeht, ist es aber nicht [1]).

Kap. VII entgegnet: Alles Sprechen geht von einer Seele aus, bei einem unbeseelten Ding von einer erkennenden und wollenden Intelligenz. Auch das Sprechen eines Tieres kommt nicht ohne Intellekt und Willen zustande. Denn die „Gesetze" behaupten, wenn sie jene Erscheinungen zugeben, es seien durch Dämonen verursachte Täuschungen, sie seien mithin von einem Intellekt und Willen unter Benützung der Körper ausgegangen oder auf irgend eine andere Weise zustande gekommen. „Wir aber" behaupten, dass solche Erscheinungen von den Intelligenzen durch Vermittlung ihrer Himmelskörper bewirkt wurden [2]).

In einem anderen Einwand, der sich auf Averroës stützt, heisst es: Ein Wahrsager, der auf ungewöhnliche Weise zukünftige Ereignisse vorhersieht, kann nur „aequivoce" Mensch genannt werden [3]).

Kap. VII gibt das zu. Nach Aristoteles ist auch der Philosoph („speculativus") gewissermassen ein Gott, der Nichtphilosoph dagegen entweder ein Mensch oder ein Tier [4]). Deshalb wurden solche aussergewöhnlichen Menschen wie z. B. die Propheten und die Erfinder vieler Wissenschaften und Künste unter die Götter gezählt und nicht für Menschen gehalten. Averroës hat also mit seiner Behauptung nicht ganz unrecht, denn solche Menschen wurden von den andern nicht für Menschen, sondern richtiger für Götter gehalten. Alle Gründer von „Gesetzen" oder Religionen wurden unter die Götter gerechnet, wie dem bekannt ist, der die alten Geschichten liest [5]). Deswegen scheinen diese Religionsstifter nicht Menschen zu sein wie die andern. Mithin muss man sie „aequivoce" Menschen nennen.

So glaubte auch der Jude Josephus, unseren Heiland seiner Wunder wegen nicht einen wirklichen Menschen nennen zu dürfen [6]).

Der 5. „Zweifel" von Kap. VI lautet: Nach der Ansicht Pomponazzis sei die Prophetie natürlich und kein Geschenk Gottes; mit dieser Annahme gerate man aber in die Häresie des Montanus, der behauptete, die Propheten hätten nicht durch den hl. Geist geredet, sondern seien besessen gewesen. Auf diese Weise könne man zugeben, dass den Aposteln am Pfingstfest nicht der hl. Geist geschickt wurde, sondern dass das Pfingstwunder durch die Macht der Gestirne, die verschiedene Sprachen und Weissagung verleihen können, bewirkt worden sei [7]).

---

1) XXVII.

2) „leges enim ista concedentes experimenta: dicunt haec esse facta ex illusione demonum: ut dicit Augu. in sexto de civitate dei. Quare ab intellectu & voluntate: sed mediantibus corporibus assumptis: vel secundum aliquem alium modum. Nos autem dicimus & haec esse facta ab intelligentiis mediantibus suis corporibus coelestibus agentibus in haec inferiora" XXVIII. — 3) XVII.

4) „quare speculativus est veluti deus: non speculativus vero: aut homo aut bestia" XXIX.

5) „omnes enim conditores legum sive religionum: annumerati sunt diis: veluti manifestum est legenti priscas historias" XXIX. — 6) XXIX. — 7) XXVII.

Kap. VII erwidert[1]: Alle Weissagung, Auslegung von Sprachen, Erfindung von Künsten oder Erforschung der Wissenschaften hat nach den Philosophen einen natürlichen Grund und wird von Gott und den Intelligenzen verursacht, doch nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung der Himmelskörper.

Daher ist sie auch ein Geschenk Gottes und der Intelligenzen, freilich nicht nach der Art, wie es unsere Religion lehrt. Denn diese behauptet ein durch die Bewegung der Gestirne nicht vermitteltes Eingreifen Gottes oder der Engel[2].

Die Gabe der Weissagung ist an die natürliche Anlage des Menschen[3], an bestimmte Zeiten (Konjunktionen der Gestirne) und an bestimmte Orte gebunden. Sie hat auch einen bestimmten Zweck. Das Menschengeschlecht kann nämlich ohne „societas" seiner Glieder nicht bestehen. Diese beruht auf der Gerechtigkeit. Aber die Regel der Gerechtigkeit ist die Prophetie und die göttlichen Aussprüche, denn des Menschen Beschlüsse sind schwach und unvermögend. Daher bringt die Natur je nach Bedürfnis solche Propheten zur Leitung der Menschen hervor. Wer die allerheiligsten Gesetze betrachtet, wird einsehen, dass sie nicht von einem menschlichen Verstand, sondern von den Göttern gegeben sind und zwar durch Propheten, die von den Philosophen in die Mitte zwischen Götter und Menschen gestellt werden[4].

Auch die Medizin und die anderen Künste verdanken den Träumen und der Offenbarung viel.

Diese Theorie wird nun von der christlichen Religion z. T. angenommen, z. T. abgelehnt[5].

Der hl. Thomas hält die Prophetie z. T. für natürlich, diejenige wenigstens, die sich auf Dinge bezieht, die durch zweite Ursachen bewirkt werden. Diese natürliche Weissagung ist aber nicht unbedingt sicher. Jedoch eine Prophetie, die sich auf Glaubenssachen bezieht, die den Naturlauf übersteigen, kann keineswegs natürlich sein, wie überhaupt keine absolut sichere Prophetie. Eine solche stammt vielmehr allein vom hl. Geist. Was daher durch hl. Propheten von unserem Erlöser geweissagt wurde, kann auf keine Weise natürlich erklärt werden. Sondern der hl. Geist redete hier durch Prophetenmund. Also dadurch, dass man die Möglichkeit einer natürlichen Weissagung zugibt, hebt man das christliche „Gesetz" nicht auf. Die natürliche Prophetie kann sich ja nicht auf das Gebiet des Glaubens erstrecken. Aus dem Bisherigen folgt also nicht, dass die Apostel Pfingsten ihre Fähigkeit, viele Sprachen zu verstehen, nicht vom hl. Geist empfangen hatten. Denn wenn auch manche Geschichten erzählen, dass einzelne Menschen (z. B. Apollonius von Tyana) von Natur Kenntnis vieler Sprachen besassen, so ist es doch von Natur nicht möglich, dass soviele Männer in einer und derselben Stunde in gleicher Weise diese Gabe empfingen, da sie in verschiedenem Alter standen und verschiedene Naturen hatten. Die Philosophen führen nämlich solche Gaben auf die Natur des Menschen und die Gestirne zurück. Ausserdem waren ja damals an einem Ort Parther, Meder, Elamiter usw. versammelt. Wer ist so töricht, dass er behauptet, dieses Wunder könne natürlich erklärt werden!

Die natürliche Prophetie hält nur eine gewisse Zeit lang an. Die Apostel aber besassen ihre Gabe dauernd.

Wenn Heiden (z. B. die erythreische Sibylle, Hermes Trismegistos u. a.) über göttliche Dinge weissagten[6], so waren sie vom hl. Geist bewegt, ohne dass derselbe in ihnen gewesen wäre.

---

1) XXIX. — 2) XXIX. — 3) „humor melancolicus" XXIX. — 4) XXIX. 5) XXIX. — 6) XXX.

Im III. Buch verteidigt sich der Verfasser gegen diejenigen seiner Gegner, die ihn öffentlich verdammt und einen Ketzer gescholten haben, ohne Gründe dafür anzugeben.

In den beiden ersten Kapiteln werden diese Angriffe geschildert[1]) und zwar in Kap. I das Verhalten des Suffraganbischofs Ambrosius von Mantua.

Als P. von diesem öffentlich angegriffen wurde, schrieb er einen Brief an Ambrosius, er (P.) habe in seinem Buch nicht die Sterblichkeit der Seele behauptet, sondern sei vielmehr bereit, für die Unsterblichkeitslehre sein Leben zu lassen, und vertrete nur die Ansicht, dass Aristoteles die Seele für sterblich gehalten habe.

Das II. Kap. erzählt, wie dem Verfasser auf Veranlassung von Mönchen in Venedig der Prozess gemacht und seine Bücher öffentlich verbrannt wurden, während die Kurie seine Schrift nicht beanstandete.

Kap. III enthält die Verteidigung Ps. gegen seine Angreifer.

Er stellt zunächst fest, was man unter einem Häretiker zu verstehen habe[2]).

Häresis bedeute Sondermeinung. Ein Häretiker sei ein Mensch, der einer solchen Sondermeinung hartnäckig anhange (inhaerere). P. selbst sei also kein Häretiker, da er dem, was er in seinem Buch ausgeführt habe, nicht fest anhange, sondern nur in dem Mass, als es der apostolische Stuhl erlaube. Was er daher gesagt haben möge, sei es wahr oder falsch, stimme es mit dem Glauben überein oder nicht, er dürfe auf keine Weise für einen Ketzer gehalten werden[3]).

Deshalb hätten ihn auch die kirchlichen Behörden von Bologna und von Rom gewähren lassen. „Nichts, was in unserem Buch als firma conclusio enthalten ist, ist häretisch . . . da ich im Vorwort des Buches offenkundig und ohne dass man irgend daran zweifeln könnte, in Sachen der Unsterblichkeit ganz so rede und bekenne, wie der apostolische Stuhl redet und bestimmt“[4]).

Wenn die Gegner dem Verfasser entgegenhalten, dass er dies alles nur mit dem Munde bekenne, dass er dagegen mit dem Herzen die Seele für sterblich halte, so verbittet er sich, dass man über seine innersten Gedanken zu Gericht sitze. Ein solches Benehmen verstosse gegen die Worte Jesu und gegen die Kirche, die nicht über Verborgenes, sondern nur über Offenbares urteile. Dagegen könne man seine Gesinnung aus seinem Verhalten erschliessen. Er habe stets auf das, was der christlichen Religion zuwider sei, nach Kräften zu antworten gesucht: Padua, Ferrara und Bologna seien Zeugen.

Die Unsterblichkeitslehre widerspricht den natürlichen Grundsätzen und ist „sola & syncera fide“ zu glauben.

Ist die Seele unsterblich, so ist sie entweder eine einzige in allen Menschen, oder es gibt mehrere Seelen. Beides widerspricht der natürlichen Philosophie. Die averroistische Lehre von der Einheit des Intellekts ist so sinnlos, dass es sinnlos ist, sie zu widerlegen. Die Transmigrationslehre des Pythagoras andererseits ist gemacht, um das Volk zu schrecken. Augustin berichtet[5]) jedoch, Skaevola habe gesagt, es sei gut, dass in der Religion die Staaten getäuscht würden[6]).

1) Siehe darüber die Lebensgeschichte. — 2) XXXI.

3) „Ex his patere potest: quod cum nulli | quod dixerim in illo libro firmiter adheream: nisi quantum determinat sedes apostolica: quicquid ibi dictum sit: sive verum: sive falsum sit: sive fidei sit consonum: sive sit fidei contrarium: nullo modo hereticus haberi debeor“ XXXI.

4) „Nihil quod in libro nostro continetur: tamquam firma conclusio: est hereticum . . . quoniam in proaemio libri manifeste & sine aliqua dubitatione: affirmo & confiteor de animorum immortalitate per totum: ut sedes apostolica affirmat & determinat“ XXXI.

5) Aug. de civ. Dei IV. cap. 24. — 6) XXXII.

Wenn die Seelen nach dem Tod weiterleben, so werden sie entweder wieder mit Körpern vereinigt oder nicht. Das letztere ist unmöglich, denn es wäre widernatürlich [1]).

Natürlich ist, dass die Seelen mit Körpern vereinigt sind. Wenn sie aber tatsächlich wieder mit Leibern verbunden werden, dann entweder unterschiedslos mit Menschen- und Tierleibern oder aber nur mit Menschenleibern. Das erstere ist nicht anzunehmen. Wenn Pythagoras diese Lehre vertrat, so wollte er damit als mit einem Märchen das Volk unterweisen. Er selbst glaubte nicht daran [2]). Denn diese Lehre ist ganz und gar unphilosophisch.

Nach Erwägung der verschiedenen Möglichkeiten bleibt nur übrig, zu glauben, dass die Seelen mit Körpern vereinigt werden, die nie wieder untergehen. Dann muss man aber auch die Wirksamkeit der Taufe und damit die Realität der Erbsünde, die Fleischwerdung des Wortes und vieles andere zugeben, was die christliche Religion behauptet, was auch wahr ist und ohne Zweifel geglaubt werden muss, was aber den Prinzipien der Philosophie nicht entspricht [3]).

Ja auch die ganze christliche Theologie versichert, dass dies weder natürlich geschehen, noch natürlich gewusst werden könne.

Da also die Folgen der Unsterblichkeitslehre den Grundsätzen der Philosophie zuwiderlaufen, widerstreitet ihnen auch die Unsterblichkeitslehre selbst [4]).

Durch natürliche Prinzipien kann die Unsterblichkeit nicht bewiesen werden. Daher muss man „sola fide“ an sie glauben. Nur die Art und Weise, wie die christliche Religion die Unsterblichkeit behauptet, ist vernünftig. Alle übrigen Religionen und philosophischen Systeme, die sie vertreten haben, sind unvernünftig, fabelhaft und ganz zu verwerfen [5]).

Es ist von keinerlei Interesse für die christliche Religion, ob die Seele nach den natürlichen Prinzipien sterblich oder unsterblich ist; der Religion genügt es, wenn wir die Unsterblichkeitslehre in lauterem Glauben annehmen [6]).

P. meint, ein billiger Richter werde ihm zugestehen, er ehre den Glauben mehr als seine Gegner. Denn diese wollen die Unsterblichkeit nur bekennen, wenn sie auf natürliche Weise zu begründen ist. Er aber bekennt sie, auch ohne sie natürlich begründen zu können, im reinen Glauben. Die Gegner behaupten die Unsterblichkeit der Seele durch den menschlichen Verstand bewogen. Er aber, weil die göttliche Stimme sie verkündet [7]).

Es ist geradezu eine Lüge, wenn man behauptet, die Unsterblichkeit könne auf natürliche Weise bewiesen werden. Die christliche Religion verbietet aber, zu lügen. Wer lügt, versündigt sich gegen den Erlöser, denn er ist die Wahrheit [8]).

Doch wäre es nicht angebracht, wenn man philosophische Erörterungen, die dem Glauben zuwiderlaufen, verbieten wollte. Denn damit gäbe man dem Pöbel Veranlassung, zu meinen, die natürlichen Gründe seien besser als die göttlichen und seien zu fürchten. Die Wahrheit braucht sich nicht zu fürchten [9]).

Es gibt Leute, die der Ansicht sind, man dürfe auf keine Weise, weder als philosophische Lehrmeinung, noch als Glaubenssatz die Sterblichkeit der Seele vertreten. Denn wenn die Unsterblichkeit aufgehoben ist, sind damit — so meinen sie — alle Tugenden beseitigt und alle Laster eingeführt. Ein solcher Zustand

1) XXXII.

2) „secundum ... apologum dixerit ad civium instructionem: non autem quod ita sentiret“ XXXII.

3) „multa alia: quae christiana religio ponit: quae cum verissima sint: & sine dubio aliquo credenda: tamen haec non secundum principia philosophiae dici possunt“ XXXII. — 4) XXXII. — 5) XXXII. — 6) XXXIII. — 7) XXXIII. — 8) XXXIII.

9) XXXIII.

wäre aber der Philosophie ebenso zuwider wie dem Glauben. Also darf man auf keine Weise die Sterblichkeit der Seele behaupten. Denn wenn die Seele sterblich ist, werden die Guten nicht belohnt und die Bösen nicht bestraft. Es ist daher in diesem Fall nicht einzusehen, warum man irgend eine gute Tat vollbringen und eine böse lassen solle.

P. erwidert: Wenn Hoffnung auf Belohnung das Motiv zur guten Tat ist, dann vollbringen wir sie „ex amore concupiscentiae". Wenn wir das Böse bloss wegen der darauffolgenden Strafe lassen, dann lassen wir es „ex timore servili". In beiden Fällen ist der Egoismus die Triebfeder des Handelns. So soll es aber nicht sein.

Ein guter Mann tut das Gute nicht in der Hoffnung auf Belohnung oder aus Furcht vor Strafe, sondern weil Vernunft und Natur verlangen, dass wir Gott über alle Dinge lieben und seine Gebote beobachten, da wir alles von ihm haben. Doch ist Gott durch unsere Werke nicht verpflichtet, uns zu belohnen [1]). Wenn er uns belohnt, so tut er es auf Grund seiner Milde und Barmherzigkeit. Diese Belohnung erwarten wir nur deshalb, weil Gott sie uns durch seine Propheten versprochen hat.

Wir sind insofern von Natur verbunden, tugendhaft zu handeln, als die Natur zum Guten strebt. Also sind wir zu einem tugendhaften Leben auch dann verpflichtet, wenn die Seele sterblich ist und die Aussicht auf Paradies bzw. Hölle wegfällt [2]).

Vielleicht wendet jemand ein: Es entspricht der Natur, dass die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Wenn aber die Seele sterblich ist, gibt es keine Belohnung und keine Bestrafung, also kann man „ex puris naturalibus" wissen, dass die Seele unsterblich ist. Denn die Sterblichkeit der Seele wäre wider die Natur.

P. erwidert: 1. Alles, was wir sind, verdanken wir Gott. Daher sind wir auch dann, wenn uns nie eine Belohnung zuteil wird, verpflichtet, ihn zu lieben und seinen Geboten zu gehorchen.

2. Das Laster hat selbst die „poena culpae" in sich, die weit schlimmer als die „poena damni" ist. Andererseits ist die Liebe zu Gott selbst die grösste Belohnung. Die Tugenden sind sich selbst Belohnung, die Laster sind sich selbst Strafe [3]). Ein Prediger, der einen Glaubenssatz auf philosophische Weise zu beweisen sucht, ist (auch wenn ihm dies gelingt) zu bestrafen [4]), denn 1. benützt er nicht die eigenen Mittel der Theologie, sondern auswärtige, 2. stellt er die menschliche Autorität über die göttliche. Nach Augustin darf man sich in keiner Weise auf physische Gründe stützen; denn beinah keine Meinung in der Philosophie ist so klar, dass nicht ein anderer Philosoph versuchte, sie irgendwie zu bekämpfen. Aber in der Theologie [5]) kann auch nicht der kleinste Streit bestehen. Die menschliche Weisheit stammt vom Menschen, die Theologie dagegen von Gott.

Die Aufgabe eines Predigers besteht darin, das ungebildete Volk zu unterrichten, es vom Laster ab- und zur Tugend anzuhalten, nicht darin, Glaubenssätze durch natürliche Gründe zu beweisen. Philosophische Reden kann das Volk nicht verstehen.

Das Buch schliesst mit persönlichen Angriffen des Verfassers auf seine Gegner [6]). Was ist das Ergebnis der ganzen Erörterung?

Auch in dieser Schrift stellt P. mehrfach die Ansichten der Philosophen denjenigen der christlichen Religion gegenüber: Die Philosophen leugnen ein unver-

1) XXXIII. — 2) XXXIII. — 3) XXXIII. — 4) XXXIV.
5) „quantum spectat ad sacros canones" XXXIV. — 6) XXXIV.

mitteltes Einwirken Gottes auf diese Welt, während „unsere Religion" ein solches behauptet [1]).

Was die Lehre von der absoluten Unsterblichkeit der menschlichen Seele betrifft, so ist sie auf natürliche Weise nicht zu begründen, sie widerstreitet sogar den Lehren des Aristoteles [2]) und denen der natürlichen Philosophie überhaupt [3]). Nach diesen Instanzen ist die Seele „vere mortalis" und „secundum quid immortalis".

Die Kirche jedoch vertritt die absolute Unsterblichkeit der Seele. Der Verfasser behauptet der Kirche zuzustimmen, wenn sie im Gegensatz zu verschiedenen Philosophen dieses Dogma als reinen, nur durch Wunder bewiesenen Glaubensartikel („sola fide") vorträgt [4]), ohne ihn durch natürliche Gründe beweisen zu wollen. P. äussert sich auch über den Grund seiner Zustimmung: Die theologische Weisheit stammt von Gott. In ihr stimmt alles unter sich überein [5]), während unter den Philosophen [6]) keine Einigkeit besteht [7]).

Ohne Zweifel unterwirft sich P. in dieser Schrift bedingungslos der Kirchenlehre. Er nimmt wenigstens äusserlich die absolute Unsterblichkeitslehre an, weil es die Kirche so will, ohne von einem ausreichenden Vernunftgrund dazu bestimmt zu sein [8]). Er will seinen Behauptungen nur in dem Masse anhängen, als es der apostolische Stuhl erlaubt, und meint, so auf keine Weise für einen Ketzer erklärt werden zu können [9]).

Es fragt sich nur, ob P. im Grund seines Herzens ebenso dachte. Die Art, wie er die Philosophen den Religionsstiftern gegenüberstellt, muss zum mindesten Zweifel daran erwecken: Die Philosophen bemühen sich in selbstloser Weise lediglich um die Erforschung der Wahrheit. Ihre Rede darf nicht verhüllt sein. Die „Gesetzgeber" dagegen, die freilich auch für P. den Rang von Göttern einnehmen, kümmern sich überhaupt nicht um die Wahrheit, sondern nur darum, die Menschen (nötigenfalls durch allerhand Fabeln) gut und gehorsam zu machen [10]). Ihre Redeweise ist verhüllt [11]).

Zu beobachten ist, wie P. die verschiedenen Religionssysteme und ihre Urheber nebeneinander aufführt, als ob sie ganz gleichwertig wären [12]).

An einer Stelle [13]) — es handelt sich dort um die Frage astrologisch-„natürlicher" oder übernatürlicher Deutung gewisser „Wunder" — stellt sich der Verfasser offen auf die Seite der philosophischen Erklärer und in Gegensatz zu den „Gesetzen" [14]).

Der Philosoph gilt ihm in gewissem Sinne als Gott, während der Nichtphilosoph demgegenüber den Rang eines gewöhnlichen Menschen oder gar den eines Tieres einnimmt [15]). Im

„Defensorium"

wendet P. sich gegen den Traktat des Aug. Niphus [16]). In gewandter [17]), aber zuweilen ausserordentlich grober [18]) Polemik rechtfertigt P. sich ihm gegenüber: er wirft seinem Gegner Trivialität [19]), mangelnde philosophische Begabung [20]), Streitsucht [21]), Eitelkeit [22]), Unverschämtheit [23]) vor und wundert sich, dass das Buch bei seinen ketzerischen Ansichten überhaupt die Druckerlaubnis bekommen habe [24]).

1) XXIX. — 2) XVII. — 3) XXXI. — 4) XV f., XXI f. — 5) XVI. 6) XXXIV.
7) In der Ablehnung der absoluten Unsterblichkeit sind aber nach P. die Philosophen einig, sofern sie reine Philosophen, Vertreter der „natürlichen Philosophie" sind, denen es nur um die Erforschung der Wahrheit zu tun ist.
8) XVI f., XXII. — 9) XXX. — 10) XV. — 11) XV. — 12) XXIX. — 13) XXVIII.
14) XXVII. — 15) XXIX. — 16) prooemium. — 17) Vgl. u. a. Kap. I und XX.
18) Bes. Kap. XIV. — 19) Kap. X. — 20) Kap. XIV. — 21) Kap. V.
22) Kap. III und XIX. — 23) Kap. V. — 24) Kap. XXXVI.

Im Grunde ist die Anschauung P.s in betreff der Sterblichkeit der Seele ganz dieselbe geblieben wie in den ersten beiden Werken, nur scheint er hier in seinen Behauptungen etwas vorsichtiger zu sein. Wenn er in den vorhergehenden Werken sehr kühne Sätze im eigenen Namen aussprach, so führt er im „Defensorium" solche Ansichten mit Vorliebe als aristotelische ein [1]).

Da P. hier sehr oft Gedankengänge der früheren Traktate wiederholt, so führe ich nur das an, was für die Frage der zweifachen Wahrheit von unmittelbarer Bedeutung ist.

Als streitende Parteien stellt P. einander gegenüber: „die Wahrheit", „die Gesetze" und die „Catholici" einerseits, die natürliche Philosophie, Aristoteles und „die Peripatetiker" andrerseits [2]).

Der Streit dreht sich, wie er hervorhebt, auch hier um die Frage, was man rein auf Grund der natürlichen Vernunft von der Unsterblichkeitslehre zu halten habe, und wie Aristoteles in dieser Frage gedacht habe [3]). Alles andere gehe ihn nichts an: er sei vom Papst Leo X. und vom bologneser Senat beauftragt, darüber zu lesen, was Aristoteles gedacht habe, und was man auf Grund natürlicher Prinzipien denken müsse [4]), und dieser Pflicht komme er nach.

Es liegt nicht in unserer Willkür zu sagen: so hat Aristoteles gesagt, oder: so hat er nicht gesagt, sondern unser Urteil in dieser Frage stützt sich auf seine Worte. Dagegen hängt das Annehmen der Glaubensartikel nach Augustin von unserem Willen ab. Und was diese betrifft, so bekennt P.: „Ich glaube, verkünde, beobachte sie, für sie bin ich bereit mit dem Herrn Christus, unserem Erlöser, das Kreuz zu nehmen, mich selbst zu verleugnen und meinen Geist dem Herrn zu unterwerfen. Aber mehr liegt nicht in meiner Macht" [5]).

Seine eigene Ansicht bestimmt P., soweit nur wissenschaftliche Gründe der natürlichen Philosophie in Betracht kommen, in Uebereinstimmung mit Aristoteles dahin, dass die Seele „simpliciter materialis", zugleich aber „secundum quid immaterialis" sei [6]).

Niphus vertritt die kirchliche Lehre, dass die Seele „vere" unsterblich sei, dagegen gewisse materielle Potenzen habe. Er macht P. grossenteils dieselben Einwände, die uns schon in anderen Werken begegnet sind, und P. weist sie mit oftmals ganz denselben Beweisgründen wie früher, ab [7]).

Der Mensch steht als ein Wesen von doppelter Natur in der Mitte zwischen sterblichen und unsterblichen Kreaturen [8]). Nach aristotelischer Lehre ist er aber mehr materiell und vergänglich als immateriell und unsterblich [9]). Mit den Intelligenzen hat er wenig gemeinsam. Er ist nur zum Teil Herr seiner Handlungen [10]), sein Intellekt erkennt im Unterschied vom göttlichen das Allgemeine nur im Einzelnen [11]). Er kann nicht ohne „phantasma" erkennen [12]). Dieser Satz ist nach Aristoteles notwendig, wenngleich er nach „der Wahrheit" falsch ist [13]). Die Seele braucht den Körper stets als Objekt und ist deshalb nicht von ihm

---

1) Z. B. Kap. XVIII. — 2) Kap. II, VI, VIII, X u. a.
3) Kap. II, XXXVI u. a. — 4) Kap. XXIX/XXX.
5) „cum itaque haec credere redacta sint ad voluntatem nostram: immo haec credo haec praedico: haec observo pro hisque paratus sum crucem subire cum domino Jesu Salvatore nostro: me ipsum abnegare: ingenium captivare in servitium domini mei. Ast alia non sunt in potestate nostra" Kap. XXIX bzw. XXX (in der Ausgabe der Münchener Hof- und Staatsbibliothek).
6) Kap. II, XI, XIV. — 7) Kap. II, V, VI. — 8) Kap. X. — 9) Kap. X. — 10) Kap. X.
11) Kap. V, VI, X. — 12) Kap. VI.
13) „Quod autem ipse ponit: supponitur humanum animum non posse sine phantasmate intelligere: admittimus quidem non tantum ut possibile: verum ut necessarium: secundum Aristotelem: quamquam in via veritatis sit falsum" Kap. V.

zu trennen [1]). Die menschliche Seele ist Entelechie des physisch-organischen Körpers und deshalb auch als intellektive Seele an ihn gebunden [2]), mithin sterblich.

Nach Aristoteles ist der Intellekt untrennbar, wenn „intelligere" gleichbedeutend mit „phantasia" ist oder wenn es kein „intelligere" ohne „phantasia" gibt. Niphus erkennt diesen Schluss nicht an. Pomponazzi hält ihn für aristotelisch, obgleich er nach der Wahrheit falsch sei [3]).

Wenn Niphus entgegnet, weil der Mensch ein religiöses und moralisches Wesen sei, könne seine Entelechie nicht materiell sein, so weist P. auf Tiere wie den Pelikan hin, der sich zugunsten seiner Jungen verwundet, den Elefanten, der nach Plinius die Gestirne anbetet. Da man diese Tiere trotzdem nicht für unsterblich hält, so ist auch kein Grund vorhanden, den Menschen seiner religiösen und moralischen Funktionen wegen für unsterblich zu halten [4]).

Niphus behauptet, dass die Seligkeit in einer essentiellen Erkenntnis Gottes bestehe, und dass der Mensch von dieser Seligkeit wisse und sie daher erstrebe. Weil dieses Streben natürlich sei, müsse der Mensch auch sein Ziel erreichen, also unsterblich sein [5]).

P. entgegnet darauf: Nach der Meinung des Aristoteles besteht die Seligkeit in einem auf ganz natürliche Weise zu erreichenden „actus sapientialis". Dieser allein passt für den Menschen; erstrebt er dagegen die Seligkeit, von der Niphus redet, so strebt er zu hoch hinauf. Denn das höchste Gut, das die Götter selbst den Sterblichen verliehen haben, ist nach Platon und Aristoteles die Philosophie [6]). Diese kann man besitzen, auch wenn man nicht unsterblich ist.

Niphus hält P. entgegen: Wenn die Seele sterblich ist, würde man eher jedes Verbrechen begehen, als sich dem Tod unterziehen [7]).

P. erwidert in bekannter Grobheit: So kann nur ein „vir bestialis" reden. Eine solche Ansicht verstösst gegen jede Philosophie, gegen die guten Sitten und gegen die christliche Religion. Auch wenn die Seele sterblich ist, darf man die Laster den Tugenden nicht vorziehen. Denn das Laster ist ein Uebel, es verstösst wider die Natur. Der Lasterhafte ist ein Sklave seiner Leidenschaften. Das Laster ist an sich schimpflich. Es macht den Menschen zum Tier.

Die Tugend dagegen entspricht der menschlichen Natur. Sie ist an sich ehrenvoll. Der Tugendhafte ist am mächtigsten, denn er beherrscht sich selbst. Die Tugend macht den Menschen zum Gott [8]). Der Tugendhafte lebt fort im ehrenden Andenken der Nachwelt. Und so glaubt P. auch, dass es unzählige Menschen gibt, die unter allen Umständen eher den Tod wählen würden, als dass sie ein grosses Verbrechen begingen.

Der wahrhaft edle Mann übt die Tugend ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe, er gehorcht nach Basilius d. Gr. nicht mit sklavischem oder tagelöhnerischem, sondern mit kindlichem Gehorsam, nämlich deshalb, weil er seinen Gesetzgeber (Gott) lieb hat. Da der Mensch alles, was er ist, Gott verdankt, so muss er eher in den Tod gehen, als dass er die göttlichen Gebote übertritt [9]).

1) Kap. VI.
2) Kap. V.
3) „si intelligere est phantasia: vel non sine phantasia: & hoc universaliter ipse [i. e. Niphus] concedit: cum Arist. dicat: quod stante illo antecedente sequitur intellectum esse inseparabilem cum itaque apud ipsum [i. e. Niphum] antecedens sit verum ergo & concedens quod ipse negat: & nos concedimus ad mentem Aristo. quamquam secundum veritatem sit falsum" Kap. VI Schluss.
4) Kap. X. — 5) Kap. XV.
6) „summum donum datum mortalibus a diis ipsis: est ipsa philosophia" Kap. XV.
7) Kap. XVI. — 8) Kap. XVI.
9) Kap. XVI.

Die Tugend trägt ihren Lohn in sich selbst [1]) ebenso wie das Laster seine Strafe [2]). Wenn Platon noch von einer anderen (greifbaren) Belohnung der Tugend redet, so tut er es, um dadurch das profane Volk zum Guten zu bestimmen [3]).

Auch mit dem Einwand, dass die ganze Welt betrogen wäre, falls die Seele sterblich ist, beschäftigt P. sich hier wieder [4]).

Niphus erklärt: Da die Unsterblichkeit von allen zugegeben wird, muss diese Lehre von Gott kommen.

P. entgegnet: Wir behaupten in Sachen der Unsterblichkeit der Seele nicht, dass alle Menschen betrogen würden, denn es gibt auch Leute, die die Seele für sterblich halten [5]).

P. will offenbar damit sagen, dass manche Menschen sich eben nicht täuschen lassen und die Seele für sterblich halten, obwohl alle „Gesetze" die gegenteilige Ansicht vertreten.

Dass aber der grösste Teil der Menschen (im Unterschied von Aristoteles und vielen anderen) die Seele für unsterblich hält, das ist ganz in der Ordnung. Wie der grösste Teil der Menschen die Sonne für kleiner als die Erde hält, da er den Sinnen glaubt, obgleich die Mathematiker beweisen, dass die Sonne grösser als die Erde ist, so zeigt auch Aristoteles durch natürliche Gründe, dass die Seele sterblich sei, obwohl die „Gesetze" ihre Unsterblichkeit behaupten. Denn die „Gesetze" gehen mehr darauf aus, die bürgerliche Gesellschaft gut als gelehrt zu machen, und es ist nicht nötig, dass alle allgemeinverbreiteten Ansichten in gewisser Beziehung auch wahr seien [6]), höchstens in gewisser Hinsicht wahrscheinlich. Aristoteles würde sagen, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sei zum Nutzen der Menschen erfunden worden und insofern in gewisser Beziehung auch wahr. Und P. setzt aus Eigenem zur weiteren Begründung hinzu, dass die Seele, wie schon oft gesagt, in gewisser Hinsicht unsterblich sei [7]), womit er wieder nichts anderes meint, als dass sie als Fiktion zum Zweck der Volkserziehung von praktischer Wirksamkeit sei.

Niphus hatte behauptet: Das, was von den Menschen geglaubt wird, ohne an und für sich bekannt zu sein oder aus Bekanntem erschlossen werden zu können, wie z. B. die Unsterblichkeitslehre, ist ihnen von Gott geoffenbart worden. P. erwidert: „Wir bekennen, verkündigen und verehren mit ganzem Herzen die Unsterblichkeit der Seele als eine von Gott und dem heiligen Geist geoffenbarte, nicht aber als eine bewiesene Lehre" [8]).

Deshalb muss man die Unsterblichkeit der Seele zugeben, weil die kanonische Schrift dieselbe behauptet [9]).

Die Unsterblichkeitslehre ist nicht wegen natürlicher Gründe, sondern nur auf das Zeugnis der „Väter" und noch mehr der göttlichen Propheten hin an-

1) Kap. XVI. — 2) Kap. XVII.
3) Kap. XVI. — 4) Kap. XVIII.
5) „nos enim non diximus circa animorum immortalitatem omnes homines decipi: nam & aliqui tenent: ipsam esse mortalem". Kap. XVIII.
6) „leges intendunt communitatem civium magis efficere bonam quam doctam neque necesse est famosum omne esse secundum aliquid verum: nisi fortasis secundum quandam probabilitatem". Kap. XVIII.
7) „diceretque Aristo. inventum esse hoc scil. quod anima sit immortalis propter hominum utilitatem hocque secundum aliquid esse verum: quoniam est immortalis secundum quid: veluti multotiens dictum est". Kap. XVIII.
8) „confitemur, praedicamus: atque ex toto corde veneramur animorum immortalitatem: tamquam a Deo & sancto spiritu revelatam non autem tamquam demonstratam". Kap. XVIII.
9) „propter hoc quod scriptura canonica asserit: animam esse immortalem firmiter tenendum est: eam esse immortalem". Kap. XX.

zunehmen, man muss sie im reinen Glauben anerkennen [1]). „In allen unseren Traktaten", erklärt P. mit grosser Bestimmtheit, „verdammen wir die Lehre von der Sterblichkeit der Seele, nicht als ob wir durch irgend einen natürlichen Grund dazu bewogen würden, sondern deshalb, weil die heiligen canones es so wollen. Denn dem Evangelium glaube ich, weil ihm die Kirche glaubt" [2]).

Wenn der Verfasser dem Aristoteles die Lehre von der Sterblichkeit der Seele zuschreibt, so soll sich niemand darüber verwundern. Nach Albertus Magnus hat Aristoteles ein Buch verfasst — es wird gewöhnlich überschrieben „Vom Tod der Seele" — und es dem König Alexander von Makedonien geschickt. P. sah es noch nicht, aber er hält es für möglich, dass Aristoteles sich darin offen für die Sterblichkeit der Seele aussprach, während er es in den Büchern von der Seele nur „sub velamento" tat, deshalb weil sie in die Hand jedes beliebigen Mannes kommen konnten. Dagegen ist der Brief an Alexander lediglich diesem privatim zugegangen.

Ebenso handelte schon Platon, als er dem Dionys einen Brief sandte und ihn bat, denselben sofort zu verbrennen, damit er nicht in die Hände gewöhnlicher Leute komme. Die Geheimnisse der Philosophen darf man nicht unter dem Volk, unter den „vulgares et idiotae" verbreiten, denn diese handeln lediglich in der Hoffnung auf Belohnung und in der Furcht vor Strafe [3]).

Das Ergebnis der Erörterung ist folgendes: Nach Aristoteles und nach der natürlichen Philosophie ist die Seele „simpliciter materialis", „secundum quid immortalis" [4]). Nach der kirchlichen Lehre ist sie „vere immortalis", hat aber gewisse materielle Potenzen, d. h. sie ist „secundum quid materialis".

Welche von diesen beiden Ansichten ist wahr?

Es scheint zunächst: die kirchliche. Denn sie wird (hier wie in den anderen Schriften P's.) vom Verfasser direkt mit der „Wahrheit" indentifiziert [5]).

Andererseits erklärt P. (bei der Erwiderung auf den Einwand, dass in betreff der Unsterblichkeit alle Menschen betrogen würden), dass die „Gesetze" mehr darauf ausgehen, die bürgerliche Gesellschaft gut als gelehrt zu machen, und dass der Unsterblichkeitsglaube deshalb, weil er allgemein verbreitet ist, noch nicht wahr zu sein brauche. P. legt diese aristotelische Lehre in einer Weise dar, dass der Leser vermuten muss, er teile dieselbe und verschanze sich nur hinter Aristoteles. Diese Vermutung wird durch das Folgende erhärtet.

Wenn P. betont, er behaupte nicht, dass in Sachen der Unsterblichkeit alle Menschen (scil. von den Religionen) betrogen würden, es gebe vielmehr Leute, die die Seele für sterblich hielten, so ist doch damit zugegeben, dass die überwiegende Mehrzahl sich tatsächlich täuschen lässt, dass jedenfalls die Seele in Wirklichkeit nicht unsterblich ist [6]).

Allerdings erkennt P. die kirchliche Unsterblichkeitslehre an [7]). Warum? Deshalb, weil sie von der kanonischen Schrift vertreten wird. Dem Evangelium

---

1) „animorum immortalitas non propter physicas rationes accipienda est: sed tantum ex patrum nostrorum testimonio: & magis ex divinis prophetis. Quod nos quidem sine controversia concedimus & est nostrum fundamentum in hac materia: illud autem sequi aptum est: quoniam quae sequuntur ad animae immortalitatem sola & sincera fide teneri possunt: ergo & ipsius animae immortalitas sola fide tenenda est". Kap XXVI.

2) in omnibus nostris tractatibus damnamus: blasphemamus: & detestamur animae mortalitatem: non quidem ex aliqua ratione naturali movemur ad hoc sed tantum: quoniam sacri canones sic determinant. Evangelio namque credo quoniam ecclesia credit". Kap. XXXVI.

3) „archana enim philosophorum non sunt propalanda vulgaribus & idiotis. hi enim sola praemii spe: & poenae timore operantur". Kap. XXXVI.

4) Kap. XI. — 5) Kap. V, VI. — 6) Kap. XVIII.

7) Kap. XXIX/XXX, XXXVI u. a.

glaubt er, weil ihm die Kirche glaubt. Doch unterlässt er es nicht, immer wieder zu betonen, dass keinerlei natürliche Gründe ihn zur Annahme dieses Dogmas bestimmen, und dass Aristoteles und die natürliche Philosophie diesen Glauben ablehnen. Wenn Aristoteles sich in seinen Büchern von der Seele nur „sub velamento" für die Sterblichkeit aussprach, so tat er es deshalb, weil diese Bücher in die Hand jedes beliebigen Mannes kommen konnten. Man darf aber die Geheimnisse der Philosophen nicht unter dem Volk verbreiten. Eine solche Aufklärung könnte die Handlungsweise des Volkes in ungünstiger Weise beeinflussen, denn das Volk handelt nur in der Hoffnung auf Belohnung und in der Furcht vor Strafe [1]).

„De incantationibus" [2]).

Der Anlass zu der Schrift [3]) war folgender[4]): P. wurde einst von einem Freund, einem Mediziner, gefragt, wie er über gewisse zauberische Handlungen denke, dass z. B. ein Knabe vom Rotlauf, ein anderer von Brandwunden durch blosse Worte und Sprüche geheilt, einem anderen auf dieselbe Weise ein im Körper steckengebliebenes Stück Eisen herausgezaubert worden sei; ferner was vom peripatetischen Standpunkt aus die wahrscheinliche Lösung dieser Fragen sei [5]), ob er (der Verf.) den 3 „Gesetzen" beipflichte, wenn sie an die Wirksamkeit von Dämonen glaubten [6]). P. ist mit dieser letzteren Ansicht vollkommen einverstanden; es ist nach seiner Meinung ganz klar, dass dergleichen Wunder durch Dämonen bewirkt werden [7]).

Aber Aristoteles und seine Schule — das steht ihm nicht minder fest — wollte nichts von Dämonen wissen [8]).

Pietro Trapolino, P's. Lehrer, führte solche Dinge auf die Wirksamkeit der Gestirne zurück, Avicenna suchte sie mit der Behauptung zu erklären, dass einem gut disponierten und über die Materie erhabenen Intellekt alles Materielle gehorche [9]).

Was die Anordnung der Schrift betrifft, so werden die beiden einander gegenüberstehenden Theorien (die kirchliche und die peripatetische), nachdem sie in den ersten Kapiteln (bis Kap. IV) kurz dargestellt sind, in den folgenden (bis Kap. XII) wechselseitig gegeneinander ausgespielt. Doch erhält der Leser vom 1. Kap. an den Eindruck, dass der Verfasser den Nachdruck auf die Begründung der peripatetischen Ansicht legt. P. will zeigen, wie man „nach den Philosophen über diese Dinge reden muss" [10]). Aristotelische und philosophische Erklärungsweise sind für ihn identisch. Kap. XIII bringt in schroffem Gegensatz zum Vorhergehenden die Unterwerfung unter die Kirchenlehre.

Die vorliegende Abhandlung wird selbstverständlich nur das für die Lehre von der zweifachen Wahrheit wirklich Wichtige darstellen.

Nach Kap. I müssten die Dämonen, um die besprochenen Handlungen zu verrichten, Wahrnehmungen von einzelnen Dingen haben [11]). Dies ist aus verschiedenen Gründen unmöglich. Diejenigen, die eine Krankenheilung auf Dämonenwirksamkeit zurückführen, behaupten nicht, dass die Dämonen imstande seien, die betreffenden Wesen unmittelbar zu verändern, vielmehr könnten sie nur aktive Kräfte auf Passives anwenden [12]) und überragten den Menschen lediglich an Scharf-

1) Kap. XXXVI.
2) incantatio = incantamentum, Zauberei; vgl. dazu Burckhardt, K. R. II., S. 275.
3) Wo nichts Besonderes bemerkt ist, beziehen sich die Seitenzahlen auf die Ausgabe von „de inc." aus dem Jahr 1567.
4) S. 1.
5) Auf S. 21 ist das Thema so formuliert, als handelte es sich nur darum, die Stellung des Aristoteles in dieser Frage darzulegen.
6) S. 2. — 7) S. 2. — 8) S. 2. — 9) S. 2 f. — 10) S. 294. — 11) S. 7 und 10.
12) „applicare activa passivis" S. 18.

sinn und Erfahrung: so seien sie imstande, die Heilmittel zu erkennen und damit die Kranken zu kurieren[1]).

Diese Dämonentheorie ist unwahrscheinlich, denn man müsste die Heilmittel der Dämonen (Kräuter, Säfte usw.) wahrnehmen[2]). Wie käme es ferner, dass ihnen die nötigen Medikamente stets zur Verfügung stehen? Oder soll man annehmen, dass jene Büchsen und Ranzen voll von Pflastern und Säften mit sich führen und unsere Sinne bezaubern, dass wir dieselben nicht sehen[3]). Ausserdem kann man derartige Geschehnisse natürlich erklären; da ist es doch töricht, zu so unwahrscheinlichen Hypothesen zu greifen[4]).

Kap. II[5]) behandelt mit ein paar Worten die Theorie des Avicenna.

Der Verfasser hält sie für falsch, vor allem deshalb, weil sie durch die orthodoxe Kirche verdammt werde[6]). Aber vom Standpunkt der Peripatetiker aus könne sie nicht mit durchschlagenden Gründen widerlegt werden, und vielleicht — er wolle es nicht steif und fest behaupten — widerstreite die Lehre des Aricenna der Ansicht des Aristoteles nicht[7]).

Kap. III nennt 8 Grundsätze, durch welche die fraglichen Wunder nach peripatetischer Art natürlich erklärt werden können.

Der erste besagt: Kräuter, Steine, Mineralien und alle Medikamente können auf dreierlei verschiedene Art wirken: 1. in ihrem gewöhnlichen Zustand, 2. in Dampf verwandelt, 3. auf unsichtbare Weise wie z. B. der Magnet.

Der 3. Grundsatz lautet: Erscheinungen, die auf diese letzte, unsichtbare Art bewirkt werden, führt das unwissende Volk auf Gott, Engel oder Dämonen zurück[8]). Man denke z. B. an die Fähigkeit eines kleinen Fisches, der Echeneis, grosse Schiffe aufzuhalten, oder an den Zitteraal[9]).

Auch der Mensch besitzt, wie der 4. Grundsatz besagt, als Mikrokosmus solche unsichtbar wirkenden Kräfte. Ja in seinem Wesen ist die ganze Natur zusammengefasst[10]). Nur hat jeder Einzelne in verschiedenem Masse an allem anderen teil: die einen haben viel von göttlichem, andere von tierischem Wesen in sich, und unter diesen die einen mehr vom Löwen, die andern mehr vom Fuchs oder Wolf[11]). Wieder andere besitzen pflanzliche oder metallische Kräfte, und es ist somit ganz natürlich, wenn sie ähnliche Fähigkeiten entwickeln wie gewisse Kräuter[12]).

Der 6. Grundsatz besagt: Das „übersinnliche Erkenntnisbild“[13]) ruft notwendigerweise den vorgestellten Gegenstand hervor, wenn die erforderlichen Bedingungen dazu gegeben sind[14]). So berichtet z. B. Avicenna[15]), dass eine Henne, wenn sie im Kampf einen Hahn besiegt, einen Kamm und manchmal sogar Sporen bekommt wie ein Hahn. Andere Beispiele bezeugen den grossen Einfluss des Gemütslebens auf den Körper[16]): der stumme Sohn der Krösus bekam plötzlich sein Sprachvermögen wieder, als ein Perser seinen Vater töten wollte[17]).

---

1) S. 19. — 2) S. 19. — 3) S. 19.

4) „ridiculum enim & omnino fatuum est relinquere manifesta, & quae naturali ratione probari possunt, & quaerere immanifesta quae nulla verisimilitudine persuaderi possunt“ S. 20.

5) S. 20 f.

6) „ego quidem existimo hanc opinionem esse falsam, & praecipue quoniam orthodoxa ecclesia eam damnat“ S. 20.

7) „fortassis (quod pertinaciter non affirmo) non repugnat sententiae Aristotelis opinio Avicennae“ S. 20 f.

8) S. 23 vgl. S. 230.

9) „ignavum & prophanum vulgus & rudes homines quod non norunt fieri per causas manifestas & apparentes, in Deum vel in daemones referunt“ S. 24.

10) S. 27. — 11) S. 26. — 12) S. 25 u. a.

13) „species spiritualis“ S. 28, cfr. Schütz, Thomaslexikon, 2. Aufl., S. 762.

14) S. 28 ff. — 15) S. 31. — 16) S. 33 ff. und bes. S. 35. — 17) S. 34

So wie Gott[1]) die sichtbare Welt durch seine Idee von ihr hervorbrachte, so ist es auch möglich, dass die Idee („idea") im menschlichen Geist das vorgestellte Objekt realiter erzeugt[2]).

Nach dem 7. Grundsatz kann das Erkenntnisbild eine solche Wirkung auch auf einen fremden Körper ausüben, wenn dieser dazu disponiert ist[3]).

Der 8. Grundsatz lautet: Dämonen können Körper zwar unmitttelbar vom Platz bewegen, aber nicht unmittelbar verändern.

Im IV. Kap. sucht der Verfasser mittels dieser Grundsätze nach peripatetischer Art die betreffenden Heilungen zu erklären.

Die Wiederherstellung des verbrannten und des an Rotlauf leidenden Knaben vollzog sich jedenfalls ohne Mitwirkung von Dämonen oder Engeln, es sei denn, dass man unter Engeln die Intelligenzen verstehe, die allerdings bei jedem Effekt dieser unteren Welt mitwirken[4]).

Die fraglichen Fälle können ganz natürlich erklärt werden, und zwar widerspricht man dabei der orthodoxen Kirche nicht[5]).

Die Heilung erfolgte in beiden Fällen durch Veränderung. Aber nach dem 8. Grundsatz können Dämonen eine Veränderung nicht unmittelbar, sondern nur dadurch hervorrufen, dass sie aktive Kräfte auf Passives anwenden d. h. indem sie z. B. durch Heilmittel auf den Körper einwirken. Daher ist es ganz wohl möglich, dass ein Mensch auf Grund natürlicher Erkenntnis sieht, wie die Geister solche Leiden heilen und dass er es ihnen nachtut[6]).

Es ist also nicht einzusehen, warum der menschliche Geist nicht auch ohne Hilfe von Geistern solche Krankheiten sollte heilen können[7]).

Einige von denen, die wegen ihrer Wundertaten für Nekromanten oder Heilige gehalten werden, haben dieselben lediglich mit Hilfe natürlichen und astronomischen Wissens[8]) zustande gebracht. Sie benützten entweder gewisse Pflanzen und Steine, mit denen man Regen und Hagel vertreiben bzw. herbeiführen kann, oder besassen selbst „ex proprietate individuali"[9]) irgendwelche verborgenen Kräfte — der Mensch ist ein Mikrokosmus — und setzten sie durch Einbildungskraft und Willen in Tätigkeit. Wenn sie dabei bestimmte Zeichen z. B. das Kreuzeszeichen[10]) machten, so taten sie es nach der Ansicht des Verfassers zur Täuschung der Menschen. Zum Beleg dieser Theorie wird eine ganze Reihe von „Historien" angeführt.

Einbildungs- und Denkvermögen haben eine grosse Gewalt über die Lebensgeister und das Blut und damit über den Körper. Sie können auf diese Weise irgendwelche erwünschten Effekte hervorrufen[11]). Solche Wirkungen können sich aber auch nach aussen auf andre Objekte erstrecken, wenn diese dazu disponiert sind[12]).

Der Glaube trägt viel zur Gesundung bei. Deshalb haben Quacksalber oft mehr Erfolg als gelehrte Aerzte[13]). Nach Galen heilt derjenige mehr Menschen, dem mehr Menschen vertrauen[14]), und es ist ganz wohl glaublich, dass sich die Wirkung des Einbildungs- und Begehrungsvermögens auch über den eigenen Körper hinaus auf fremde erstreckt. Wie die Krankheit (Lepra, Pest), so ist auch die Gesundheit ansteckend; der gute Atem wirkt stärkend, gute Gerüche kräftigen die Lebensgeister und verlängern das Leben[15]). Wenn Pflanzen und Steine so Wunderbares hervorbringen können, wie viel mehr wird die menschliche Seele dazu imstande sein[16])! Ihre Funktionen werden durch dementsprechend beeinflusste Dämpfe nach aussen übertragen[17]). Diese sind spirituell, nicht wahrnehmbar, dringen in die feinsten Poren ein und wirken deshalb besonders leicht, besser als Pflaster und Salben[18]).

1) S. 35. — 2) S. 36. — 3) S. 36 f. — 4) S. 38. — 5) S. 39. — 6) S. 39.
7) S. 40. — 8) S. 41 ff. — 9) S. 43. — 10) S. 43. — 11) S. 49 f. — 12) S. 50.
13) S. 54. — 14) S. 51. — 15) S. 51. — 16) S. 52. — 17) S. 52. — 18) S. 53.

Wenngleich dies alles vom profanen Volk nicht begriffen wird, so ist es doch von den Philosophen, die allein die Götter der Erde sind und sich um soviel von allen übrigen Leuten unterscheiden, wie wahre Menschen von gemalten, zugestanden und bewiesen [1]).

Was jenes Eisen betrifft, das auf wunderbare Weise aus einem Körper herausgezogen worden sein soll, so geschah es vielleicht auf ganz natürliche Weise, durch die Geschicklichkeit des betreffenden Mannes [2]).

Manche der fraglichen Zaubereien sind weiter nichts als Taschenspielerkunststückchen [3]).

Das Kap. schliesst mit den Worten: „Es gibt sicherlich viele natürlichen Vorgänge, deren Ursachen wir nicht anzugeben wissen: dennoch glaube ich, dass dies mehr Betrügereien sind als wirkliche Geschehnisse“ [4]).

So kann man vom peripatetischen Standpunkt diese Fragen beantworten [5]).

Gegen die bisherige Darlegung macht der Verfasser in Kap. V verschiedene Bedenken geltend; er zerstreut sie in Kap. VI.

Die siebte „dubitatio“ lautet [6]): Wie stimmt die genannte Theorie mit dem mosaischen und dem christlichen „Gesetz“ überein? Diese erblicken beide in den Wundern das stärkste Fundament des Glaubens. Nun soll es aber nach dem Obigen keine Wunder im eigentlichen Sinn des Wortes geben. Die Wunder Moses vor Pharao können z. B. ganz wohl natürlich erklärt werden. Ebenso ist es mit den Wundern Elias, Elisas und schliesslich auch mit denen Christi.

Darauf antwortet Kap. VI [7]): Wenn auch einige solche Ereignisse aus der Geschichte des mosaischen und des christlichen „Gesetzes“ auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden können, so gibt es doch wieder viele, bei denen dies unmöglich ist, z. B. die Auferweckung des Lazarus, die Heilung des Blindgeborenen, die Speisung der 5000 u. dgl. m.

Was den Unterschied zwischen den Wundern Moses und denen der aegyptischen Magier betrifft, so ist es nach dem heiligen Thomas und Augustin ganz wohl möglich, dass ein und derselbe Vorgang das einemal auf natürliche Weise, durch die Fürsorge von Dämonen, zustande kommt (bei den ägyptischen Zauberern), das anderemal durch göttliche Kraft (bei Mose) [8]). Wenn daher in der jüdischen oder christlichen Religion gewisse Ereignisse geschildert werden, die auch natürlich erklärt werden können, die heiligen Schriften behaupten aber, es seien Wunder, so muss man unerschütterlich glauben, dass es wirkliche Wunder sind [9]). Was die Kirche für ein Wunder hält, das muss man als Wunder ansehen [10]).

Kap. VII äussert Bedenken gegen die Antworten von Kap. VI; sie werden in Kap. VIII widerlegt.

Im Vorausgehenden war behauptet worden, dass nicht alle biblischen Wunder natürlich erklärt werden könnten, z. B. die Auferweckung eines Toten und anderes. Das scheint nicht richtig zu sein [11]). Denn auch heidnische Schriftsteller berichten von Totenerweckungen. Wenn diese Berichte wahrheitsgetreu sind, dann können

---

1) „quae omnia, quanquam a prophano vulgo non percipiantur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt Dii terrestres, & tantum distant à caeteris cuiuscunque ordinis sive conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa ac demonstrata“ S. 53.

2) S. 54. — 3) S. 55. ff.

4) S. 60. — 5) S. 60.

6) S. 65 ff. — 7) S. 81. — 8) S. 82.

9) „quare & si qua reperiuntur facta in utrisque legibus, quae etiam in causam naturalem reduci possunt: asserentibus tamen legibus illa esse facta ex miraculo, firmiter tenendum est illa fuisse vera miracula“ S. 82.

10) S. 83. — 11) S. 94 f.

nicht bloss durch Gott, sondern auch durch gewisse Kräuter und durch Dämonen Tote auferweckt werden [1]).

Ebenso scheint lediglich durch die Macht der Dämonen und die Kraft der Natur ein Blindgeborener geheilt werden zu können. So erzählt Sueton, dass Vespasian einem solchen das Augenlicht wieder geschenkt habe [2]). Ein anderes Ereignis [3]) scheint sich nach Kap. VII ebenfalls nur auf Gott und seine Diener zurückführen zu lassen. Als nämlich in letztvergangener Zeit die Stadt Aquila durch ungewöhnlich viele Regengüsse heimgesucht wurde, flehten ihre Bürger unablässig zum Schutzpatron der Stadt, zum heiligen Cölestin, und sofort hörte der Regen auf, wobei der Heilige vom ganzen Volk oftmals gesehen wurde.

Kap. VIII antwortet darauf [4]): Gott allein kann Tote auferwecken. Wenn die in Betracht kommenden heidnischen Berichte der Wahrheit entsprechen, dann waren die betreffenden „Toten" nur scheintot. Da mochten dann allerdings gewisse Kräuter Erfolg gehabt haben.

Manche dieser heidnischen Erzählungen sind nur Märchen, die zur Unterweisung des Volkes erdichtet wurden. Der Verfasser hat hier besonders die Geschichte von der Auferweckung eines Toten bei Platon im Auge. An der betreffenden Stelle spricht Sokrates zum Pöbel, der nur durch Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Strafe zum Guten angehalten werden kann. Und in diesem Fall darf man nach Sokrates lügen oder erdichten. „Scaevola namque dicebat: expedit in religione civitates falli" (Aug. 27. cap. lib. 4 de Civ. Dei) [5]).

Wenn tatsächlich einmal in der heidnischen Welt ein Toter auferweckt wurde, so hat es Gott getan, denn nach Augustin und Thomas vollbringt Gott zuweilen auch unter den Heiden Wunder [6]).

Was aber die angeblichen Taten Vespasians betrifft, so brauchen wir heidnische Geschichten durchaus nicht zu glauben [7]).

Die zweite „dutitatio" [8]) von Kap. VIII bezweifelt die Richtigkeit der Behauptung, dass alles, was in der Magie angeblich durch Dämonen geschieht, auch durch Menschen geschehen könne. Zum Beweis werden u. a. wunderbare Ereignisse (Weissagen von Bildern, Sprechen von Tieren) angeführt, die nicht ohne göttliche oder dämonische Mitwirkung erklärt werden können.

Kap. VIII gesteht zu, dass die Philosophen in einigen Fällen die Wirksamkeit von Dämonen annehmen müssen [9]).

Gegen diese Behauptung macht der Verfasser in Kap. IX neue Bedenken geltend [10]), die in Kap. X beantwortet werden. Er bezweifelt hier, ob tatsächlich gewisse Ereignisse das Dasein von Engeln und Dämonen, oder ein unmittelbares Eingreifen Gottes beweisen. Denn Aristoteles, der allgemein anerkannte Philosoph, wollte nichts von Dämonen wissen [11]).

Nun fragt es sich: 1. Warum glaubt Aristoteles nicht an Dämonen? 2. Wie kann er ohne die Annahme von Dämonen jenen wundersamen Vorkommnissen gerecht werden? 3. Warum redet Aristoteles nirgends von diesen Ereignissen?

1. Aristoteles ging stets vom Sinnlichwahrnehmbaren aus und sah, dass diese, alle sinnliche Wahrnehmung übersteigenden Dinge nicht aus ihr bewiesen werden können [12]), ja sogar den natürlichen Prinzipien offenkundig widersprechen. Deswegen leugnete er die Existenz von Dämonen.

Auch die Orakel, Weissagungen, Ahnungen usw. beweisen durchaus nicht, wie die „Gesetze" behaupten, das Vorhandensein von Dämonen [13]). Diejenigen,

1) S. 94 ff. — 2) S. 95 f. — 3) S. 100. — 4) S. 102 ff. — 5) S. 104.
6) S. 104. — 7) S. 104. — 8) S. 98 ff. — 9) S. 105. — 10) S. 106 ff. — 11) S. 107 und 110. — 12) S. 111. — 13) „verum hic modus sive necessitas ponendi videtur esse satis irrationabilis, vana, & nullius prorsus momenti" S. 112.

die an solche immateriellen Wesen glauben, reden in ganz unphilosophischer Weise von ihnen wie von Menschen. Die Menschen sind, im Gegensatz zu den immateriellen Substanzen, sterblich und in steter Veränderung begriffen [1]). Wie sollten immaterielle und ewige Wesen von neuem (de novo) erkennen und begehren, von Dingen bewegt werden, sich freuen oder trauern können! Wie sollten sie imstande sein, uns anzureden, uns zu hören oder zu sehen u. dgl. m.!

Aus diesen und vielen anderen Gründen glauben die Peripatetiker nicht an die Existenz solcher körperloser Geister.

Was die 2. Frage betrifft, so will der Verfasser diese wundersamen Erscheinungen („experimenta") nicht insgesamt als Fabeln und Priesterbetrug beurteilen. Er stellt vielmehr zu ihrer Erklärung einige Thesen auf [2]).

a) Gott ist die Ursache von Allem [3]). b) Alles Materielle muss dem Menschen dienen. c) Die Menschheit ist ein Organismus, dessen einzelne Glieder einander fördern und bedingen; der König nützt z. B. dem Untertanen und der Untertan dem König [4]). d) Die einzelnen Glieder der Menschheit sind von graduell verschiedenem Wert. Deshalb sorgt Gott z. B. mehr für die Könige als für die Untertanen, mehr für die Herren als für die Knechte, mehr für die Guten als für die Bösen, mehr für die Gelehrten als für die Ungelehrten [5]). e) Gottes Wirken wird durch die Gestirne vermittelt. Nach Aristoteles kann Gott auf diese sublunare Welt nur durch Vermittlung der Himmelskörper einwirken [6]). Deshalb kann man aus den Gestirnen zukünftige, gegenwärtige und vergangene Ereignisse erkennen. Alles Geschehen dieser Welt kann auf den Himmel zurückgeführt werden [7]). Die Gestirne tun dem Menschen im Schlaf und bei wachem Bewusstsein durch allerhand sonderbare Zeichen die Zukunft kund. f) Einige Menschen erwerben sich die Sterndeutekunst u. dgl. durch Bücherstudium, andere bringen dieses Vermögen mit auf die Welt als ein Geschenk der Götter und der Himmelskörper [8]). Sie werden daher vom unwissenden Volk für dämonisch oder heilig gehalten. g) Von zwei Uebeln muss man das geringere wählen [9]). Weil daher die aristotelische Theorie die vernünftigere ist, muss man sie den anderen vorziehen und die fraglichen Erscheinungen ohne die Annahme von Dämonen und Engeln erklären.

Auf Grund dieser Thesen will nun der Verfasser die oben (S. 48) gestellte zweite Frage beantworten.

Dass die „Mathematiker" [10]) aus der Nativität und aus anderen Dingen die Zukunft ziemlich sicher vorhersagen können, das bestreitet das „Gesetz" nicht, aber es fragt sich, ob auch Gott, Engel oder Dämonen dem Menschen unmittelbar die Zukunft enthüllen. Dieser Meinung sind die Christen [11]). Nach Aristoteles aber kann Gott nicht unmittelbar auf diese untere Welt einwirken, denn in diesem Fall müsste er sich verändern, und dann wäre er nicht mehr Gott [12]).

Es scheint also nach all dem Angeführten vernünftiger zu sein, anzunehmen, dass die Weissagungsgabe der Seher von den Konstellationen der Gestirne herrühre [13]). Ein einleuchtendes Argument dafür ist, dass die „Mathematiker" aus der Nativität dieser Menschen vorhersagen, dass sie einmal Propheten und Seher werden.

Wenn ferner behauptet wird [14]), dass Tiere schon menschliche Laute von sich gegeben, Statuen geweint oder Blutstropfen vergossen hätten usw., so führen die „Gesetze" das alles auf Engel oder Dämonen zurück. Aber wie sollten Geister

1) S. 112 cfr. S. 226. — 2) S. 113 ff. — 3) S. 115. — 4) S. 116 ff. — 5) S. 119. 6) S. 120. 7) S. 123.
8) „munere deorum & corporum coelestium" S. 124.
9) S. 131. — 10) „mathematici" S. 132. — 11) S. 132 f. — 12) S. 134. — 13) S. 139 f. 14) S. 145 f.

solches bewirken können! Vieles davon ist sicherlich Menschen- und besonders Priesterbetrug [1]).

Andere hierhergehörige Ereignisse, die durch gewichtige Autoren bezeugt sind, sind von den Intelligenzen durch Vermittlung der Gestirne verursacht worden. Diese Erklärung ist vernünftiger und entspricht dem Geist des Aristoteles [2]).

Auf diese Weise ist es auch zu verstehen, dass sich solche wunderbaren Dinge nur bei grossen Veränderungen, etwa bei politischen Umwälzungen, beim Entstehen eines neuen „Gesetzes", bei der Geburt oder beim Tod eines irgendwie bedeutenden Mannes ereignen [3]). Was das letztere betrifft, so sorgen eben „die Götter" besonders für die Fürsten und Berühmten der Erde. Die Könige, sowohl die guten als die bösen, sind Diener Gottes, und wenn sie auch nur Geisseln in seiner Hand sind; sie sind entweder selbst „numina" oder haben grossen Anteil an der Gottheit [4]). So erklärt sich u. a. die Vespasiangeschichte bei Sueton [5]).

An vielen Ereignissen kann man sehen, dass das Geschick und die Himmel die Welt regieren, ganz besonders aber bestätigt sich diese Wahrheit „in unserer Zeit" an der römischen Kurie:

Männer von unbekannten Eltern, die kein Wissen und kein Gewissen haben, aller Tugenden bar und nichts wert sind, kommen doch zuweilen auf die höchste Stelle und sind nachher schlechter als die andern [6]). Das kann nur davon herkommen, dass es den Göttern und den Himmelskörpern so gefällt.

Gott und die Intelligenzen sorgen für diese untere Welt und besonders für den Menschen [7]), da er ihr oberstes Ziel ist. Deshalb unterweisen sie ihn über das, was er nicht von sich aus wissen kann [8]), bald im Schlaf, durch bedeutungsvolle Träume, bald bei wachem Bewusstsein, durch eigenartige Bilder, indem sie seine Sinne beeinflussen.

Ebenso ist es aber auch möglich, dass die Gestirne zuweilen solche Gestalten aus der Luft bilden. So hat auch das oben erwähnte „Wunder" von Aquila seine natürliche Ursache, und man braucht zu seiner Erklärung weder Engel, noch Dämonen [9]): die furchtsamen und gläubigen Aquilaner flehten zu Gott und zum hl. Coelestin, er möge den Regen vertreiben, und nun wurde das Bild des Heiligen nicht etwa bloss in der Einbildungskraft der Aquilaner geschaffen, sondern direkt aus der Luft geformt. Deshalb wurde es von sovielen gesehen.

Durch diese Theorie lassen sich dann auch die Erscheinungen Verstorbener erklären; sie sind nicht identisch mit den betr. Abgeschiedenen, diese sind tot, es sind vielmehr ihre Abbilder in der Luft [10]). Solche Luftbilder erscheinen eher bei Nacht als bei Tage, einmal weil das Licht Täuschungen eher enthüllt, sodann weil die Nachtluft dicker ist. Ferner sieht man solche Erscheinungen besonders wenn die Luft feucht ist [11]). Damals, als der hl. Coelestin gesehen wurde, war die Luft infolge der zahlreichen Regengüsse sehr feucht [12]).

Auch nach der hl. Schrift ist es möglich, dass bei wachem Bewusstsein derartige „phantasmata" erscheinen. Denn als Christus (im 24. Kapitel des Lukasevangeliums) nach seiner Auferstehung den Jüngern erschien und diese erschraken, sprach er zu ihnen: „Sehet meine Hände und meine Füsse, dass ich es bin: tastet und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen [13]).

Auch an Chiromantik und Geomantik, an individuell verschiedene Glücks- und Unglückstage scheint der Verfasser zu glauben [14]). Wenn aber behauptet wird, durch Worte, Zeichen oder geheimnisvolle Handlungen könnte ein Mensch

1) S. 146. — 2) S. 146 f. — 3) S. 146 f., 149 f. — 4) S. 152.
5) vgl. S. 154 f. — 6) S. 156. — 7) S. 157. — 8) S. 168.
9) S. 159 f. — 10) S. 160. — 11) S. 162.
12) S. 162. — 13) S. 166 f. — 14) S. 172 ff.

zur Liebe oder zum Hass gegen einen andern Menschen bestimmt werden, so bezweifelt er das zunächst [1]), obgleich u. a. auch die katholische Kirche und Thomas jene Ansicht vertreten [2]).

Die „Gesetze" führen derartige Erscheinungen auf die Wirksamkeit von Dämonen zurück, die Philosophen auf die Natur [3]).

Wenn man annimmt, die Dämonen könnten den Menschen zu Liebe oder Hass zwingen, dann muss man die Willensfreiheit leugnen [4]), und ausserdem ist dann nicht einzusehen, warum der Mensch nicht ebenfalls solche Dinge bewirken könnte [5]), denn die Dämonen können ja nicht unmittelbar verändern, sondern nur, wie der Mensch, aktive Kräfte auf Passives anwenden. Der Mensch aber kann es nicht und damit wendet sich der Verfasser gegen die philosophischen Erklärer. Wenn irgend jemand imstande wäre, durch Zaubermittel einen andern zur Liebe zu zwingen, so wäre es die grosse Zauberin Medea gewesen [6]).

Auch Aristoteles scheint nicht an solche Zaubereien zu glauben [7]). Da es aber die Kirche, Platon und viele gewichtigen Autoren tun, so versucht der Verfasser diese Dinge auf natürliche Weise zu erklären und ohne Dämonen [8]).

Diese „natürliche" Erklärung mutet freilich den modernen Leser bei dem Wust von Aberglauben, der hier zutage tritt, recht eigenartig an [9]). Aber immerhin ist sie doch ohne Zweifel ernstlich gemeint. Und wenigstens einige „natürliche" Momente werden auch wirklich von P. vorgebracht. So macht er z. B. geltend, dass der Mensch nicht bloss durch Zaubermittel, sondern auch auf ganz gewöhnliche Weise, durch schöne Worte, durch anziehende Gestalt usw. zur Liebe bewogen werden könne [10]).

Wer vollends die wunderbaren und verborgenen Wirkungen der Natur in Betracht zieht, die Kräfte der Gestirne, Gott und die Intelligenzen, wie sie für diese untere Welt sorgen, der wird einsehen, dass man keine Dämonen oder andere Intelligenzen dieser Art zur Erklärung der betr. Geschehnisse anzunehmen braucht, auch keine Genien oder Schutzengel. Die Genien sind nichts anderes als die Genituren der Menschen [11]), d. h. die Konstellationen der Gestirne zur Zeit ihrer Geburt. Die Schutzengel des Menschen sind Vernunft und Sinne, die andauernd unter sich streiten [12]).

Was die Frage betrifft, ob die Auferstehung natürlich erklärt werden könne, so behaupten die Vertreter der Unsterblichkeit und Vielheit der Seelen, dies sei möglich [13]).

Da aber Aristoteles bekanntlich die Auferstehung geleugnet hat, so ist es sicher, dass nach ihm die menschliche Seele sterblich ist. Infolgedessen erkennt Aristoteles auch keine Magie und Nekromantik im eigentlichen Sinne des Wortes an [14]). Man hat diese Wissenschaften mit den Dämonen in Zusammenhang gebracht, um die Leute von ihnen abzuhalten, oder damit diejenigen, die diese Künste verstehen, mehr gelten und göttlich verehrt werden, vielleicht auch deshalb, weil man die erwähnten Orakel, Erscheinungen usw. auf diese Weise erklären wollte. Die ungebildeten Leute aus dem Volk können ja die wahren Ursachen nicht begreifen, denn diese unphilosophischen Menschen sind wirklich wie Tiere [15]); sie können nicht fassen, dass Gott, der Himmel und die Natur imstande sind, solche Dinge zu bewirken, und stellen sich die Intelligenzen wie Menschen vor.

---

1) S. 178 ff. — 2) S. 180.

3) „quos (scil. effectus) aliqui dicunt fieri arte daemonum, ut leges: aliqui verò ex natura, ut philosophi" S. 181.

4) S. 181 f. — 5) S. 187. — 6) S. 188. — 7) S. 191. — 8) S. 191. — 9) S. 193 ff.

10) S. 189 f. und 196 f. — 11) S. 198 f. — 12) S. 198 f. — 13) S. 199. — 14) S. 200.

15) „nam homines isti non philosophi, qui revera sunt veluti bestiae" S. 200 f.

Also des Volkes wegen wurde der Glaube an Engel und Dämonen eingeführt [1]). Diejenigen, die ihn einführten, wussten wohl, dass solche Geister nicht existieren können. Auch im „alten Gesetz" wird ja vieles erzählt, was nicht wörtlich genommen werden kann, z. B., dass Gott geredet habe. Das ist vielmehr des Volkes wegen gesagt, das Unkörperliches nicht fassen kann. Denn die Sprache der „Gesetze" ist, wie Averroës sagt, der Redeweise der Dichter ähnlich. Diese erdichten nämlich Fabeln, die, wörtlich genommen, unmöglich sind, die aber trotzdem im Kern Wahrheit enthalten [2]), wie Platon und Aristoteles oftmals berichten: sie fingieren solche Dinge, damit wir zur Wahrheit gelangen und das ungebildete Volk unterweisen, das man zum Guten anleiten und vom Bösen abhalten muss, so wie Knaben durch Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe angehalten bzw. zurückgehalten werden [3]).

Man muss das Volk durch die Erkenntnis von Körperlichem zur Erkenntnis des Unkörperlichen führen, wie die Kinder von der zarten zur festeren Speise [4]).

In diesem Sinne hat nach der Ansicht des Verfassers Platon Dämonen und Engel eingeführt, nicht als ob er an dieselben geglaubt hätte, sondern weil es seine Aufgabe war, ungebildete Leute zu unterrichten. Wie Aeskulap ein Arzt der menschlichen Leiber gewesen ist, so Platon ein Arzt der Seelen [5]).

Die dritte zu beantwortende Frage war (vgl. S. 48): Warum hat Aristoteles nichts oder so wenig über diese Dinge geschrieben? [6]) P. antwortet: Vielleicht hat ihm der Tod die Feder zu früh aus der Hand genommen [7]). Vielleicht hat er auch absichtlich nichts über diese Dinge geschrieben, weil er für sein Leben fürchtete. Er war ja wegen Asebie angeklagt worden und hatte Athen verlassen müssen.

Da also, wie wir sahen, diese Behauptung die Götter vollkommen beseitigt, so hätte er wegen der heidnischen und der anderen „Gesetze" seine Sicherheit preisgegeben, wenn er eine solche Lehre verkündet hätte; denn wenn solche Reden geduldet würden, würden die geordneten Staatswesen beseitigt und die Gewalt der Priester aufgehoben. Deren Macht ist aber stets sehr gross gewesen. Deshalb waren die Philosophen, da sie, wie Platon in der Apologie berichtet, in Sachen der Religion immer argwöhnisch angesehen wurden, stets ein Gegenstand der Verspottung oder des Hasses [8]).

Ausserdem kann Aristoteles diesen Abschnitt auch ausgelassen haben, weil man aus zerstreuten, diesbezüglichen Aussprüchen seine Ansicht entnehmen konnte [9]).

Eine eigene und eingehende Abhandlung über diesen Gegenstand wollte er vielleicht deshalb nicht schreiben, damit die Geheimnisse der Philosophie nicht vom Volk verspottet würden und die Philosophie ein grösseres Ansehen bei den Leuten genösse [10]).

Endlich ist es möglich, dass Aristoteles sich über diese Dinge in jenem von Albert erwähnten Buch „de morte animae", in dem vieles gegen Götter, „Gesetze" und Priester gesagt ist, verbreitet hat, und dass diese Schrift durch heidnische Priester oder durch unsere Päpste vollkommen vertilgt wurde [11]).

Kap. XI bringt Bedenken gegen die bisherige Erörterung „ad pleniorem intelligentiam eorum, quae dicta sunt". Sie werden in Kap. XII zerstreut. Es lohnt sich nicht, auf sie alle einzugehen. Nur das für die Frage der zweifachen Wahrheit Wichtige möge angeführt werden.

---

1) „ideo propter vulgares introducti sunt angeli & daemones" S. 201.

2) „Sermo enim legum, ut inquit Auerrois in sua poësi, est similis sermoni poëtarum. nam quanquam poëtae fingunt fabulas, quae, ut verba sonant, non sunt possibiles, intus tamen veritatem continent" S. 201.

3) S. 201. — 4) S. 201 f. — 5) S. 201 f. — 6) S. 203. — 7) S. 203. — 8) S. 203 f. 9) S. 205. — 10) S. 205 f. — 11) S. 207 f.

Zu Beginn von Kap. XII erklärt der Verfasser [1]), dass er wisse, wie schwer diese Bedenken zu beseitigen seien; nichts mache die Philosophie lächerlicher, als wenn man das Volk in so hohen Fragen überzeugen wolle, denn es könne diese Dinge auf keine Weise begreifen, schiebe die Schuld daran auf die Philosophie und die Philosophen und verfolge diese mit Schmähreden und Spott, ja es vertreibe oder töte sie womöglich [2]). Der Verfasser fürchtet offenbar, ebenso behandelt zu werden.

Nach der 3. „dubitatio" von Kap. XI sind es nicht die Seher, die (etwa auf Grund eines besonderen Vermögens, das sie von den Himmelskörpern erhielten) weissagen, sondern die Dämonen [3]). Ebenso wie nicht die Reliquien (durch irgend eine in ihnen schlummernde Kraft) Krankheiten heilen, sondern die Diener Gottes, die auf Bitten mit göttlicher Kraft Wundertaten verrichten [4]).

Darauf antwortet Kap. XII: Die Seher haben durch den Einfluss der Gestirne eine bestimmte Disposition bekommen, die es ihnen möglich macht, die Zukunft vorherzusagen. Und was die Heilung durch Reliquien betrifft, so beruht sie auf der Macht der Einbildung. Aerzte und Philosophen wissen, was der Glaube und die Einbildung auf ärztlichem Gebiet ausmachen.

Die Reliquien würden wirken, auch wenn es Hundeknochen wären, falls ihnen ein solcher Glaube geschenkt würde [5]). Ja viele Körper werden nach der Ansicht Augustins auf Erden verehrt, während ihre Seelen in der Hölle schmachten.

Die 4. „dubitatio" von Kap. XI bezeichnet die Erklärung des Wunders zu Aquila als ungenügend. Denn die Bitten der Aquilaner haben weder unmittelbar die Regengüsse vertrieben, noch in diesem Sinne die Gestirne beeinflusst, sie müssen vielmehr auf irgendwelche Intelligenzen eingewirkt haben [6]). Dies ist die Ansicht der Religiösen. Diese widerspricht aber der erwähnten (philosophischen), denn nach der letzteren sind die Intelligenzen nicht zu beeinflussen. Ebenso kann die Erscheinung des hl. Coelestin nur dadurch verursacht worden sein, dass der Heilige selbst dazu bewogen wurde. So will es die römische Religion.

Darauf entgegnet Kap. XII: Vielleicht haben die Bitten der Aquilaner diese Wunder bewirkt. Dann kann man sich den Vorgang entweder folgendermassen erklären [7]): Da es feststeht, dass Kräuter, Bäume, Steine u. dgl. Regen herbeizuführen oder zu vertreiben imstande sind, so ist es ganz wohl möglich, dass sehr starke derartig affizierte Dämpfe in grosser Menge ganz gewaltige Regengüsse vertreiben konnten. Damit Bitten Erfolg haben, müssen sie aus dem untersten Herzen kommen und heiss sein [8]). In diesem Fall werden die „spiritus" besser affiziert und werden eher über die Materie Herr, so wie der Speichel eines erzürnten Menschen kräftiger ist als der eines nicht erzürnten.

Jene Dämpfe waren geformt nach dem Bild des hl. Coelestin und haben so dann auch die Luft nach demselben gestalten können [9]).

Jenes Phänomen konnte eine Zeitlang anhalten, weil die Luft damals infolge des Regens dick war, und es konnte sich durch den Wind vom Platz bewegen [10]).

Da das unwissende Volk über diese Dinge nicht unterrichtet ist, so behauptet es, wenn seine Wünsche erfüllt werden, die Götter oder die Heiligen seien ihm gnädig, im andern Fall, sie seien erzürnt gewesen.

Die Tatsache, dass der Schlag mancher Glocken Gewitter und Hagel vertreiben kann [11]), ist teils dadurch zu erklären, dass sie die Luft bewegen, teilen, vertreiben und so das Gewitter verjagen, teils dadurch, dass diese Glocken unter

1) S. 219. — 2) S. 220. — 3) S. 210 f. — 4) S. 231 ff.
5) „si essent ossa canis, & tanta et talis de eis haberetur imaginatio, non minus subsequeretur sanitas" S. 232.
6) S. 214 ff. — 7) S. 237 ff. — 8) S. 239. — 9) S. 239. — 10) S. 239 f. — 11) S. 240 f.

einer bestimmten Konstellation verfertigt wurden, die ihnen das Vermögen verlieh, ebenso wie gewisse Kräuter oder Steine, die Gewitter zu vertreiben. Dieses Vermögen tritt in Kraft, wenn die Glocke geläutet wird [1]).

Ebenso ist es auch ganz wohl möglich, dass ein Mensch unter einer solchen Konstellation geboren wird, sodass er dem Meer, Wind und Wetter gebieten kann [2]). Wenn Kräuter, Steine und andere Geschöpfe vermöge der Kräfte, die sie von den Gestirnen erhielten, dazu imstande sind, warum nicht der Mensch [3])? Die Astrologen sagen auf Grund ihrer Kenntnis der Gestirne die Geburt solcher Wundertäter voraus. Deshalb scheinen solche Dinge in Kraft der Himmelskörper zu geschehen.

Doch darf man dies ungebildeten Leuten nicht mitteilen [4]), denn sie begreifen diese Geheimnisse nicht und glauben nur, was sie sehen oder was sie zu sehen gewöhnt sind. Man muss sich auch hüten, mit unkundigen Priestern darüber zu reden, weil die Philosophen oftmals aus den Städten vertrieben oder eingekerkert oder gesteinigt und mit den höchsten Strafen bestraft wurden und so für eine Wohltat büssen mussten [5]).

Was die zu Aquila gesprochenen Gebete betrifft, so kann man über ihre Wirksamkeit auch noch anders urteilen.

Diese Bitten haben weder den Regen vertrieben, noch einen Einfluss auf die Himmlischen ausgeübt und waren doch nicht vergeblich [6]). Angenommen, die Aquilaner hätten, statt zum hl. Coelestin, zu Gott gebetet, und ihr Gebet wäre von Gott erfüllt worden, so hätte einerseits dieses Gebet auf Gott keinen Einfluss ausgeübt — denn er ist unveränderlich und zwar sowohl nach der Ansicht der Religiösen als nach der der Philosophen —, andrerseits hätten die Gebete von sich aus den Regen auch nicht vertrieben, sondern Gott hätte es getan. Und doch wären die Bitten nicht vergeblich gewesen. Die Aquilaner hätten dann vielmehr nur den Willen und die Ordnung Gottes befolgt, der entschlossen war, diesen Erfolg (nur) auf die Bitten der Aquilaner hin hervorzubringen. So sind also diese Bitten weder für Gott, noch für den Erfolg, sondern allein für die Aquilaner von Vorteil gewesen, da diese den Erfolg erreicht haben, weil sie fromm gegen Gott waren [7]).

Die Gebete sind überhaupt nie vergeblich — wenigstens bei den Philosophen nicht [8]). Die Gebete zu den Göttern haben zwei Zwecke [9]): der eine besteht in der Erfüllung irgend eines Wunsches z. B. der Gesundheit, es ist der sekundäre [10]), er wird oftmals nicht erreicht; der andere ist die Frömmigkeit und Gottesfurcht [11]), er ist untrennbar mit dem Gebet verbunden, so dass er immer erreicht wird, vorausgesetzt, dass das Gebet ein heisses Gebet ist [12]).

Deshalb muss man stets beten. Ja es ist vielleicht sogar besser [13]), wenn der Wunsch nicht erfüllt wird, denn 1. scheint in diesem Fall die Tugend vollkommener zu sein, so wie derjenige, der ohne Hoffnung auf Belohnung liebt, tugendhafter ist als der, der in der Aussicht auf Belohnung liebt. Nach den „Physikern“ [14]) besteht aber das Glück in der Tugend, je grösser daher die Tugend ist, desto grösser ist das Glück. Also ist der ohne Hoffnung auf Belohnung Liebende

1) S. 241. — 2) S. 241. — 3) S. 241 f. — 4) 242 f.

5) „verum haec non sunt communicanda vulgaribus . . . . . Cavendum est etiam cum imperitis Sacerdotibus de his habere sermonem. Causa autem patens est, quia multotiens philosophi fuerunt ex urbibus expulsi, aut incarcerati, aut lapidibus & ultimo supplicio affecti: & sic propter beneficium tulerunt supplicium“ S. 242 f.

6) S. 243 ff. — 7) S. 243 ff. — 8) S. 248. — 9) S. 249.

10) „finis secundarius“, „finis per accidens“.

11) „pietas & in Deum religio“ S. 249.

12) „finis per se.“ — 13) S. 249.

14) „apud physicos“ = nach den Philosophen S. 249.

der Glücklichere. 2. wissen wir gar nicht, ob uns das, was wir wünschen, auch wirklich nützt [1]). Daher sind die Gebete nach der Meinung der Philosophen nie vergeblich [2]).

Daraus folgt, dass die Philosophen fälschlicherweise der Gottlosigkeit beschuldigt werden [3]). Aber den Leuten aus dem Volk scheinen die Gebete vergeblich zu sein, wenn sie das Erbetene nicht erlangen. Denn sie meinen [4]), das Glück bestehe in körperlichen Gütern, und die Tugenden sowohl als das Geistige seien auf das Körperliche hin eingerichtet, weil sie nur dieses erfassen. Die wahre Religion behauptet das nicht, sondern das gemeine Volk. Und in der Tat, wer nicht an der Philosophie teil hat, ist ein Tier [5]).

Man kann sich auch noch auf eine andere Art die Wirksamkeit der Gebete zu Aquila erklären: Die Aquilaner erlangten das erwünschte Wetter von den Gestirnen „ratione rectae & ordinatae dispositionis“ [6]) d. h. deshalb, weil das Beten der Aquilaner der für diesen Zweck richtige Zustand war. Denn die Gestirne, die irgend einem bestimmten Gesetz hold sind, ordnen dieses Mittel zur Erreichung dieses Erfolges an [7]). Wer das Ziel erstrebt, muss auch die Mittel dazu erstreben.

Die 5. „dubitatio“ von Kap. XI wendet sich gegen die Behauptung, dass die Genien nichts anderes als die Genituren seien, und erklärt, in diesem Fall gebe es keinen freien Willen.

Darauf antwortet Kap. XII: Das Uebel ist ein Mangel. Der Mangel aber rührt entweder von unserem Willen her [8]), dann nennt man ihn „malum culpae“, oder von der Natur, dann bezeichnet man ihn als „malum naturae“. Dieses letztere kann sein: entweder ein „defectus in latitudine entis“: er haftet ausser Gott allem an, denn kein Wesen ausser Gott ist absolut vollkommen, oder es ist ein „defectus in propria determinata natura“ d. h. ein (relativer) Mangel in Beziehung auf die betr. species; diesen Mangel weist z. B. ein Lahmer oder Blinder auf. Wer leugnen wollte, dass Gott, die Intelligenzen und die Gestirne die Ursache des „malum naturae“ sind, der würde damit Schönheit und Ordnung des ganzen Universums aufheben [9]). Auch das Uebel gehört zum Wesen des Universums, denn die Schönheit des letzteren beruht auf der Manigfaltigkeit [10]).

Die Gestirne verursachen durch ihre verschiedenen Konstellationen die Mannigfaltigkeit dieser unteren Welt [11]).

Abgesehen von Gott gibt es nichts, das ganz vollkommen wäre, es gibt aber auch nichts, das ganz unvollkommen wäre [12]). Das weniger Mangelhafte nennen wir gut, was grösseren Mangel aufweist, bezeichnen wir als schlecht. Es ist allgemein zugestanden, dass Gott die Ursache des „malum in latitudine entis“ ist. Dagegen streitet man sich, ob er auch die Ursache des „defectus in specie“ ist [13]). „Die Philosophen“ scheinen zu behaupten, dieses letztere sei nicht von der Natur beabsichtigt, sondern vielmehr ein Fehler (ein Versehen) der Natur und habe keine Ursache an sich (causam per se). Augustin und viele andere sind anscheinend gegenteiliger Meinung. Jedenfalls scheinen die Gestirne auch die Ursache des „defectus in specie“ (z. B. der Blindheit usw.) zu sein, da die „Mathematiker“ aus den Gestirnen Missgeburten zu prophezeien vermögen [14]).

Nun fragt es sich aber: Woher kommt das „malum culpae“ [15])? Ist der Intellekt gebunden, dann sind die Gestirne die Ursache des Bösen. Aber in diesem

---

1) S. 249 f. — 2) S. 250. — 3) S. 250 — 4) S. 251.
5) „non vera religio tenet hoc, sed vulgus prophanum: & revera qui de philosophia non participat, bestia est“ S. 251.
6) S. 251. — 7) S. 251. — 8) S. 254 f. — 9) S. 255.
10) „Universi enim pulchritudo consistit in diversitate“ S. 255.
11) S. 255 f. — 12) S. 256 f. — 13) S. 257. — 14) S. 258. — 15) S. 258.

Fall kann man nicht eigentlich von „malum culpae“ reden. Ist aber die Vernunft nicht gebunden, dann ist der Wille allein die „causa per se“ des „malum culpae“ [1]). Damit soll nicht gesagt sein, dass Gott und die Gestirne nicht eine gewisse Disposition zum Bösen bewirken, aber dieses Böse ist nicht „malum culpae“, sondern „malum naturae“ [2]). Diese Neigung zum Bösen kann der Mensch auf Grund seines freien Willens überwinden; tut er's, dann ist seine Tugend weit grösser, als wenn er diese Neigung nicht zu überwinden gehabt hätte; tut er es nicht, so ist seine böse Tat für ihn ein Uebel, für andere aber vielleicht ein Gut. Die Mörder des Sokrates schadeten sich selbst, während sie dem Sokrates nützten, da seine Charakterfestigkeit dadurch umso grösser wurde und seine Tugend desto mehr hervorleuchtete [3]). So gewann also durch diese Tat das Universum an Vollkommenheit. Wenn die Gestirne den Menschen zum Bösen anleiten, so tun sie es, damit der Mensch diese Neigung überwinde [4]).

Die 8. „dubitatio“ von Kap. XI [5]) wendet sich gegen die Behauptung, dass die Orakel der „falschen Götter“ nicht durch Dämonen, sondern „auf natürliche Weise“ durch die Gestirne hervorgerufen worden seien [6]). Was auf natürliche Weise geschieht, geschieht immer oder doch in den meisten Fällen. Seit der Ankunft des Erlösers haben aber diese Orakel nachgelassen und schliesslich ganz aufgehört. Wann sie mit den Gestirnen zusammenhingen, so müssten sie auch jetzt noch fortbestehen, da die Gestirne immer noch dieselben sind wie damals. Daher scheint es allein wahrscheinlich zu sein, dass sie von den Dämonen verursacht wurden und seit der Ankunft des Erlösers nachliessen, weil der Teufel ausgeschlossen wurde.

Die Antwort in Kap. XII [7]) lautet: Alle Geschöpfe sind der Vergänglichkeit unterworfen, sie nehmen ihren Anfang, erleben ihr Wachstum und ihre Abnahme. Wenn sich bei Flüssen, Meeren, Städten, „Gesetzen“ u. dgl. die Wandlung langsamer und infolgedessen minder deutlich wahrnehmbar vollzieht, so sind sie doch nicht weniger dem Verfall geweiht als die andern Geschöpfe [8]).

Da die Orakel angefangen haben, müssen sie auch wieder aufhören [9]). Wenn aber etwas vergeht, entsteht etwas anderes aus ihm, das dem Untergegangenen entgegengesetzt ist [10]). So lösen sich auch jene sog. „Götter“ mit ihren besonderen Riten und Orakeln gegenseitig ab [11]).

Bei der Entstehung eines neuen „Gesetzes“ werden neue Gebräuche eingeführt, während die früheren untergehen. So ist es verständlich, wenn jene Orakel aufhörten. Da aber eine Wandlung der „Gesetze“ eine tiefeinschneidende Veränderung bedeutet und es schwer ist, vom Gewohnten zum ganz Ungewohnten überzugehen, so ist es in diesem Falle nötig, dass zugunsten des neuen „Gesetzes“ Zeichen und Wunder geschehen. Die Gestirne müssen solche Wundertäter beim Entstehen eines neuen „Gesetzes“ hervorbringen. Diese können dann Regenfälle, Hagelwetter, Erdbeben und ähnliches hervorrufen und beenden, Wind und Meer gebieten, mannigfache Krankheiten heilen, Geheimnisse offenbaren, die Zukunft voraussagen und dergleichen mehr [12]). Sonst wäre es ihnen unmöglich, ganz neue Gesetze und Sitten einzuführen. Die in Pflanzen, Steinen und lebenden Wesen zerstreut liegenden Kräfte scheinen in ihnen auf Grund eines Geschenks Gottes und der Intelligenzen in solchem Masse vereint zu sein, dass man sie (nämlich die Wundertäter) vernünftigerweise für Söhne Gottes hält [13]).

1) S. 259. — 2) S. 259. — 3) S. 260 f. — 4) S. 262. — 5) S. 218.
6) „non fuisse facta per daemones, sed naturaliter a corporibus coelestibus“ S. 218.
7) S. 279 ff. — 8) S. 280 f. — 9) S. 282. — 10) S. 282. — 11) S. 282 f. — 12) S. 283. — 13) „adeo quod dei filii creduntur rationabiliter“ S. 284.

Der betreffende Gesetzgeber [1]) ist nicht bloss für seine Person mit Wundermacht ausgestattet [2]), sondern, wenn jenes Gesetz ausgebreitet werden soll, so bekommt der Religionsstifter Jünger, die die gleiche göttliche Kraft erhalten entweder von ihm, wie das Eisen die magnetische Kraft vom Magnet, oder von demselben Einfluss, der für jenen Gesetzgeber wirkt. Und es ist nicht zu verwundern, wenn die Gesetzgeber und ihre Nachfolger Unglaubliches leisten können gegen diejenigen, die ihnen zuwider sind; denn die Himmel streiten wider diejenigen, die ein solches neues „Gesetz" vernichten wollen [3]).

Wenn aber dieser Einfluss des Himmels nachlässt, dann gerät auch das betreffende „Gesetz" ins Wanken, bis es ganz aufhört. Nur deshalb, weil es unter Umständen lange dauert, entsteht der Schein, als wäre es immer so gewesen und würde in Ewigkeit bestehen.

Die verschiedenen „Gesetze" haben ihre verschiedenen Zeichen und Worte: Einst in der heidnischen Zeit war das Kreuz das verachtetste Zeichen, in dem darauffolgendenden „Gesetz" wurde es am höchsten verehrt [4]). Daher ist es verständlich, wenn heutzutage mit dem Namen Jesu und dem Kreuzeszeichen Krankheiten geheilt werden, während dies ehedem nicht der Fall war: denn seine Stunde war noch nicht gekommen [5]).

Mit den „Gesetzen" und ihren Wundern verhält es sich so wie mit allem Vergänglichen: sie sind anfangs schwach, wachsen und gelangen auf einen Höhepunkt, nehmen dann wieder ab, bis sie schliesslich zunichte werden.

Deshalb erkaltet jetzt auch in unserem Glauben alles: die Wunder hören auf mit Ausnahme der erdichteten und geheuchelten, denn das Ende scheint nahe zu sein [6]). Nicht die verschiedenen Zeichen, Schriften oder Laute sind imstande, solche Wunder hervorzubringen [7]), letztere werden vielmehr durch die Gestirne bewirkt, die bald diesem bald jenem Religionsstifter hold sind. Auf solche Weise ist dann auch das erwähnte Wunder zu Aquila erklärlich: damals waren die Gestirne gerade diesem „Gesetz" und diesen Ceremonien gewogen [8]).

Auch das Kreuz kann nach dem Obigen nur deshalb Wunder wirken, weil es das Zeichen d e s Gesetzgebers ist, dem die Gestirne gerade jetzt geneigt sind [9]). Vernunft und „Historien" beweisen, dass alles dies über die „Gesetze" Gesagte, wenn es auch nicht war sein sollte, doch vom philosophischen Standpunkt aus konsequent entwickelt ist [10]).

Gott und die Gestirne sorgen für die Könige und Königreiche, wie vielmehr für die Religionen, „Gesetze" und „Gesetzgeber" [11]). Die letzteren können mit Recht Gottessöhne genannt werden [12]).

In j e d e m „Gesetz" geschehen Wunder, wie sie im christlichen „Gesetz" erzählt werden [13]). Solche Ereignisse sind freilich nicht in d e m Sinn Wunder, dass sie der Natur und der Ordnung der Himmelskörper vollkommen zuwiderlaufen, sondern nur in d e m, dass sie sehr selten vorkommen [14]).

Gegen Schluss des XII. Kap. sagt P. zusammmenfassend: „So also glaube ich, vom philosophischen Standpunkt aus in dieser Sache reden zu müssen. Was davon festzuhalten ist, davon soll das folgende Kap. handeln" [15]). Bevor wir zu ihm übergehen, bedarf es noch eines Rückblicks auf die Ergebnisse der bisherigen Erörterung.

---

1) „legum conditores". — 2) S. 284. — 3) S. 285. — 4) S. 285 f. — 5) S. 286.
6) „Quare, et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta & simulata: nam propinquus videtur esse finis" S. 286.
7) S. 287. — 8) S. 288. — 9) S. 290. — 10) S. 290 vgl. S. 295. — 11) S. 293.
12) S. 293: „legislatores, qui dei filii merito nuncupari possunt".
13) S. 293. — 14) S. 294. — 15) S. 294.

In der Auffassung wunderbarer Geschehnisse stehen sich nach ihr zwei Ansichten gegenüber: 1. die der „Gesetze", die kirchliche; sie führt dieselben auf Dämonen bzw. auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes oder seiner Engel zurück. 2. die der Philosophen, die peripatetische; sie fasst dieselben, soweit sie nicht von vornherein als Legende oder Betrug abzuweisen sind, als „natürliche" Vorgänge auf und sucht sie aus der Wirksamkeit der Gestirne, der Macht der Einbildung, aus verborgenen Kräften u. dgl. zu erklären.

Welche von beiden verdient den Vorzug? Nach der Ansicht des Verfassers offenbar die philosophische, denn sie ist „die vernünftigere" [1]), während die erste „den natürlichen Prinzipien widerspricht" [2]). Wenn man natürlich erklären kann, wozu dann zu so unwahrscheinlichen Hypothesen greifen? [3]). Eine natürliche Erklärung ist aber in den meisten Fällen möglich. Ja auf astrologische Weise kann man alles erklären. Trotzdem weist der Verfasser auch die Auffassung der „Gesetze" nicht ohne weiteres von der Hand.

Der „Gesetzgeber" muss, weil er das unwissende Volk zu unterweisen hat, sich einer symbolischen Ausdrucksweise bedienen [4]), sonst würde er nicht verstanden. In diesem Sinne hat z. B. Platon das Vorhandensein von Dämonen gelehrt, nicht als ob er selbst daran geglaubt hätte [5]), sondern weil es seine Aufgabe war, das Volk zu unterweisen, und dieses nicht fähig ist, die Wahrheit zu begreifen; wenn es sie aber je begreifen könnte, könnte es sie nicht ertragen. Der Verfasser stellt fest, dass die Lüge zur Erziehung des Volkes erlaubt ist. Der Philosoph darf die von ihm erkannte Wahrheit dem Volke und den unkundigen Priestern nicht mitteilen. Tut er es doch, dann hebt er die Ordnung im Staate auf und gefährdet ausserdem seine Sicherheit: die Philosophen wurden oftmals aus den Städten vertrieben, eingekerkert, gesteinigt und mit den höchsten Strafen bestraft.

Beachtenswert ist, wie der Verfasser die verschiedenen Religionssysteme als „die Gesetze" nebeneinanderstellt: in jedem „Gesetz" werden Wunder erzählt; die verschiedenen „Gesetzgeber" nennt man mit Recht „Gottes Söhne"; alle Religionssysteme entstehen und vergehen mit der jeweiligen Konstellation der Gestirne. Dem Naturgesetz des Wechsels ist auch die christliche Religion unterworfen; auch sie ist nicht die absolute Religion, ihr Ende scheint vielmehr nahe zu sein. Den „Gesetzen" und ihren Lehren stellt der Verfasser die philosophischen Theorien gegenüber. Wie hoch in P's. Augen die Philosophen und die Philosophie stehen, zeigt einerseits seine ausführliche Verteidigung der ersteren gegen ungerechtfertigte Vorwürfe, andererseits die Behauptung, dass die Philosophen „die Götter der Erde" seien und sich von den anderen Menschen unterschieden, wie wirkliche Menschen von gemalten, und dass der Mensch, der nicht an der Philosophie teilhabe, ein Tier sei.

Interessant ist, wie an einer Stelle [6]) von der „wahren" (philosophischen) Religion, offenbar im Gegensatz zu den geschichtlichen Religionen geredet ist. Demgegenüber besagt es wenig, wenn der Verfasser an anderer Stelle [7]) der religiösen Lehre (im Gegensatz zur philosophischen) Wahrheit zugesteht und sich auch schon in diesem Abschnitt der Kirchenlehre unterwirft [8]).

Kap. XIII fasst nun folgendermassen zusammen: 1. Nach Aristoteles gibt es keine immateriellen Substanzen ausser den ihre „orbes" bewegenden Intelligenzen [9]). 2. Die gemeinhin angeführten „wunderbaren" Ereignisse beweisen die

1) S. 131. — 2) S. 111. — 3) S. 20.
4) Bezeichnenderweise bezieht sich P. hier auf Ibn Roschd (Averroës) S. 201.
5) S. 201 f. — 6) S. 251: „non vera religio tenet hoc, sed vulgus prophanum".
7) S. 290. — 8) S. 82 f. — 9) S. 298.

Existenz besonderer immateriellen Substanzen (Engel, Dämonen) nicht [1]). Wenn Platon an manchen Stellen das Dasein von Dämonen usw. zu behaupten scheint, so tut er's, um das Volk zu unterrichten, weil dieses nur körperliches fassen kann [2]). In ähnlicher Weise müssen nach Dionys die „Gesetze" verfahren [3]).

Aber, obgleich die Peripatetiker und die „Gesetze" darin übereinstimmen, dass sie beide diese Ereignisse auf immaterielle Substanzen zurückführen, so unterscheiden sie sich doch dadurch von einander, dass die Peripatetiker darunter die Intelligenzen mit ihren Himmelskörpern verstehen, die „Gesetze" aber abstrakte [4]) Engel oder Dämonen. Und es ist zu verwundern — der Verfasser redet nicht von den gewöhnlichen Leuten, sondern von den Philosophen — warum sie [5]) solche Wirkungen den Dämonen eher zutrauen als den Intelligenzen. Wie sollten Dämonen etwas leisten können, was Intelligenzen mit ihren Himmelskörpern nicht ebenso gut bewirken könnten; wir sehen ja doch, wie das Universum von ihnen geleitet wird [6])? 3. Wenn es auf dieser unteren Welt irgend ein Ereignis gibt, das notwendigerweise unmittelbar von Gott ausgeht, so beweist es, dass die peripatetische Lehre nicht wahr, sondern mangelhaft ist [7]). 4. Es sind auf dieser unteren Welt tatsächlich Dinge geschehen, die den aristotelischen Prinzipien offen widerstreiten [8]), z. B. Stillstand von Sonne und Mond auf Gottes Befehl (Josua 10), Sonnenfinsternis z. Z. der Kreuzigung Jesu (Markus 15, Lukas 23) und viele andere Wunder, an welche Dionys erinnert, und die nur durch göttliche Kraft bewirkt werden können [9]).

Angesichts der namhaft gemachten Wunder kann Aristoteles nichts zur Erklärung beibringen, da nach seiner Ansicht weder der Himmel ruhen kann, noch die Intelligenzen ihre Bewegung beschleunigen oder verlangsamen können. 5. Solche Wunder [10]), die allein von Gott hervorgerufen werden können und manchmal hervorgerufen werden, beweisen, dass die Lehre des Aristoteles und der übrigen Philosophen ungenügend ist, und legen die Wahrheit und Festigkeit der christlichen Religion offenkundig dar [11]). Denn nach Aristoteles können die Himmelskörper ihren gewohnten Weg nicht ändern. Tatsächlich tun sie es aber doch, also ist das Dogma des Aristoteles falsch [12]). Was die kanonische Schrift behauptet und was durch die heilige katholische Kirche festgesetzt wurde, das ist ganz fest, gewiss, unausweichlich, unerschütterlich und muss ohne irgend welches Bedenken festgehalten werden; was sie aber verdammt, das muss man verwerfen [13]). Denn das Fundament der Kirche ist Christus. Er ist die reine Wahrheit [14]) und hat zu seinen Aposteln und ihren gläubigen Nachfolgern gesagt, er werde bei ihnen sein bis ans Ende der Welt; er lässt nicht zu, dass die heilige Kirche in wesentlichen Fragen irre. 7. Wenn die Kirche die besprochenen Ereignisse auf Dämonen und Engel zurückführt, so muss man daran ohne Zweifel festhalten [15]). Und wenn auch die besprochenen Ereignisse im allgemeinen auf natürliche Weise geschehen können und tatsächlich geschehen, so muss man doch glauben, dass das, von dem die Kirche jeweils bestimmt, es sei durch Dämonen oder durch Engel

1) S. 300 f. — 2) S. 305.
3) „aliter humanus intellectus instrui non potest nisi per haec velamina" S. 306.
4) D. h. von jedem Körper losgelöste.
5) Gemeint sind offenbar: philosophisch gebildete Vertreter der kirchlichen Lehre.
6) S. 306. — 7) S. 310. — 8) S. 312 f. — 9) S. 314 f.
10) „miracula, quae sunt praeter ordinem naturae creatae" S. 315.
11) S. 315. — 12) S. 315 f.
13) „Quicquid affirmatum est per scripturam canonicam, & universaliter decretum est per sanctam ecclesiam catholicam, illud totum firmum, ratum, inevitabile, inconcussibile, & prorsus sine aliqua dubitatione tenendum est: quicquid vero damnaverit, a nobis reijciendum est" S. 318.
14) „Christus qui est pura veritas" S. 318. — 15) S. 318 f.

oder aber auf natürliche Weise geschehen, sich so zugetragen habe, wie es die Kirche behauptet. Denn diese ist vom lauteren Wort Gottes und vom heiligen Geist geleitet [1]).

Wenn aber die menschliche Vernunft oder irgend eine Autorität, sei es die des Aristoteles oder des Platon oder eines anderen, das Gegenteil der kirchlichen Lehre behauptet [2]), so darf man diese Lehre nicht annehmen, da sie von einem Menschen ausgeht, und der Mensch meist im Irrtum befangen ist. Wir wissen ja, dass Christus wahrer Gott ist, dass von ihm keine Lüge ausgehen kann, und dabei „nehmen wir unseren Geist nicht gefangen“ [3]).

Was aber das andere betrifft, das von Christus und seiner Kirche gesagt und bestimmt wird, so muss man, wenn es einem unmöglich erscheint, seinen Geist gefangen nehmen [4]). Jesus ist wahrer Gott, deshalb muss man ihm gehorchen. Aristoteles und Platon dagegen waren, wie wir wissen, sterbliche, unwissende und sündige Menschen, wie sie selbst von sich gestehen. Deshalb ist es töricht, ihnen in allem Glauben zu schenken und besonders in den Lehren, die der christlichen Religion widersprechen [5]).

Es ist z. B. falsch, wenn Aristoteles annimmt, Gott könne nicht ausserhalb der Naturordnung und ohne Himmelskörper wirken, und wenn von ihm behauptet wird, die Intelligenzen könnten keine neuen Erkenntnisse bekommen [6]). Es ist wahrscheinlicher, dass solche Wunder von Engeln und Dämonen ausgehen [7]) (scil. als von Menschen). Denn: 1. bestimmt es die Kirche so; 2. sind die Engel und Dämonen weiser und schlauer; 3. sind sie leistungsfähiger, deshalb bewegen sie sich in unmerklicher Zeit vom Osten zum Westen [8]). Fälschlicherweise wurde angenommen, solche Geister seien nur für die besprochenen Vorgänge da; im Gegenteil, sie haben höhere Funktionen, die den Philosophen verborgen, dagegen denen, die an Christus glauben, und den Frommen (wie z. B. den Aposteln und Heiligen) bekannt sind [9]).

Das Nachwort beginnt folgendermassen [10]): „Hier hast Du also, mein lieber Compater, das, was die Peripatetiker nach meiner Meinung auf Deine Fragen als wahrscheinlich geltend machen könnten. Du hast auch das, was mit der Wahrheit und der christlichen Religion übereinstimmt. Wenn sich aber in diesen meinen Aussagen irgend etwas findet, das der heiligen katholischen Kirche zuwider ist oder ihr nicht so ganz gefällt, so widerrufe ich es vollständig und unterwerfe mich demütig ihrer Verbesserung.“

Was ist das Resultat dieses letzten Abschnitts?

Im Anfang des Kap. stellt der Verfasser noch einmal fest, das es nach Aristoteles keine vollkommen körperlosen Geister gibt, dass ferner auch Platon, wo er das Vorhandensein von Dämonen lehrt, es nur des Volkes wegen tut, und dass nach Dionys die „Gesetze“ in ähnlicher Weise verfahren müssen. Aber der Verfasser wundert sich geradezu, wie (im Gegensatz zum ungebildeten Volk) philosophisch gebildete Männer zu der Überzeugung kommen können, sie müssten

---

1) S. 319. — 2) S. 319. — 3) Vgl. dazu II. Kor. 10, 5.

4) „in reliquis vero, quae a Christo & eius ecclesia dicuntur & determinantur, si nobis appareant impossibilia, bene oportet mentem captivare“ S. 319 f.

5) S. 320. — 6) S. 321.

7) „verisimilius tamen est talia operari per angelos et daemones“ S. 322 f.

8) S. 323. — 9) S. 324.

10) „Habes itaque compater charissime, quae, ut mea fert opinio, Peripatetici ad ea quae quaesivisti, dicere verisimiliter haberent. habes & quae Veritati & Christianae religioni consona sunt. Quantum autem religionem attinet, si quid in his dictis nostris offendetur, quod sanctae Ecclesiae catholicae adversetur, vel ei minus placeat, illud totum revoco, & humiliter eius correctioni me subijcio“ S. 356.

die Existenz von Dämonen annehmen. Wie sollte ein Dämon etwas leisten können, was Intelligenzen nicht zu leisten imstande wären?

Mit der 3. conclusio wendet sich auf einmal das Blatt. Es sind auf dieser Welt schon Dinge geschehen, die nur Gott bewirkt haben kann (z. B. Stillstand von Sonne und Mond). Sie beweisen, dass die Ansicht der Philosophen falsch ist, und dass die kirchliche Lehre recht hat. Da die Kirche von Christus geleitet wird, und Christus die Wahrheit ist, so unterwirft sich der Verfasser mit einem Schlag der Kirchenlehre und erkennt auch die Dämonentheorie an, soweit es die Kirche verlangt. Denn Christus ist wahrer Gott; was er behauptet, muss wahr sein, während Aristoteles und Platon unwissende Menschen waren.

Deshalb muss sich der Mensch auch dann der Kirchenlehre unterwerfen, wenn sich sein Verstand dagegen sträubt. Aber P. geht noch weiter: er behauptet direkt in offenem Widerspruch zu seinen früheren Darlegungen [1]), es sei „wahrscheinlicher", dass solche Wunder von Engeln und Dämonen herrühren. Und der erste der zum Beweis dieser Behauptung angeführten Gründe lautet bezeichnenderweise: „Denn erstens bestimmt es die Kirche so".

„De fato" [2]).

Wie die eigentliche Ueberschrift: „De fato, libero arbitrio, & de praedestinatione" besagt, handelt das Werk von Fatum, Willensfreiheit, Prädestination und ihrem Verhältnis zueinander [3]).

Die Methode ist dieselbe wie in „de immortalitate animae".

Das Werk zerfällt in fünf Bücher: Das I. Buch beschäftigt sich mit der Lehre des spätgriechischen Kommentators Alexander Aphrodisias. Pomponatius sucht ihn zu widerlegen, indem er die von Alexander bekämpfte stoische Ansicht verteidigt, und zwar bespricht P. der Reihe nach die verschiedenen Kapitel bei Alexander so, dass immer ein Kapitel bei P. von einem Kapitel des Buches Alexanders handelt.

Das II. Buch erörtert die verschiedenen möglichen Ansichten über Fatum, Willensfreiheit und Vorsehung.

Das III. Buch sucht die betreffenden Fragen vom kirchlichen Standpunkt aus zu beantworten, und zwar ist in Kap. 1—10 vom Verhältnis des Erkennens zum Wollen, in Kap. 11—14 von der Vorsehung die Rede.

Das IV. Buch wirft die Frage auf: Wie verträgt sich die göttliche Vorsehung mit der Willensfreiheit?

Das V. Buch handelt von der Prädestination.

I. Buch: Alexander und die Stoiker.

1. Zurückweisung der theoretischen Einwände Alexanders gegen die stoische Lehre (Kap. I—X).

Nach Alexander handelt es sich nicht darum, ob es ein Fatum gibt — seine Existenz wird beinah allgemein zugestanden — sondern nur darum, wie man sich dasselbe denken muss [4]).

Darüber gehen die Meinungen auseinander. Es gibt deren drei: 1. Alles geschieht durch das Fatum. Dasselbe ist eine mit Notwendigkeit wirkende Ursache [5]). 2. Neben dem Fatum gibt es auch noch andere Ursachen [6]). 3. Alles

1) S. 19 f. — 2) Die Seitenzahlen beziehen sich, wo nichts besonderes bemerkt ist, auf die Ausgabe von „de fato" aus dem Jahre 1567.

3) Vgl. zum Ganzen die vorzügliche Schrift von E. Maier, Die Willensfreiheit bei Laurentius Valla und bei Petrus Pomponatius, Bonn 1914, der auch der Verfasser der vorliegenden Abhandlung viel verdankt. — 4) S. 334 ff. — 5) S. 337. — 6) S. 337.

geschieht durch das Fatum. Doch sind die Entschlüsse des Menschen, die allerdings auch mit Notwendigkeit zustandekommen, entscheidend für sein Schicksal. (Nach der ersten Meinung greift das Fatum nur von aussen her ein und zwingt uns in seinen Weg, ganz einerlei, ob und wie wir überlegen, wollen und handeln. Von diesem Standpunkt aus ist all unser Tun insofern ganz überflüssig, als es ohne jeden Einfluss auf unser Schicksal ist.)

Diese 3. Ansicht wird, wie P. meint, von den Stoikern und Peripatetikern vertreten. Sie unterscheidet sich von der ersten nur dadurch, dass sie zeigt, wie „fato fieri" und „consilio fieri" sich nicht widersprechen [1]).

Alexander seinerseits erklärt das Fatum für eine „causa agens" [2]) und zwar für eine causa „gratia alicuius" agens [3]); es gehört nach Alexander zu den Ursachen, die zu einem bestimmten Zweck wirken. Fatum ist gleichbedeutend mit Natur. Es wirkt nicht mit absoluter Notwendigkeit [4]). Man kann ihm zuwiderhandeln; ein von Natur geiziger Mensch kann z. B. dem Fatum zuwider gerecht leben [5]). Alexander sucht seine Behauptungen dadurch zu beweisen, dass er die gegnerische Lehre, die der Stoiker, widerlegt.

Gegen ihre Ansicht, dass alles durch das Fatum geschehe, spricht zuvörderst die Tatsache des Zufalls [6]) (nach Alexander hat das Zufällige keine bestimmte Ursache und ist nicht an sich beabsichtigt) [7]).

P. verteidigt die stoische Lehre und entgegnet auf den Einwand Alexanders.

Dasjenige, von dem man, wie von einem Schluss und einem Zustand, ein vollkommenes Wissen haben kann, hat eine causa per se et determinata. Dieser Art sind die zufälligen Ereignisse also usw. [8]).

Wenn man alle Ursachen der „zufälligen" Vorgänge in Betracht zieht, zeigt sich, dass diese nicht zufällig, sondern genau bestimmt sind [9]).

Wenn jemand scheinbar zufällig beim Graben einen Schatz findet, so ist der Schein des Zufälligen für den nicht vorhanden, der alle Ursachen kannte, der z. B. wusste, dass an der betreffenden Stelle ein Schatz lag. Diesem war es klar, dass der Grabende den Schatz finden musste [10]).

Alexander behauptet ferner, die stoische Lehre vom Fatum vernichte das „contingens aequale seu utrumlibet" [11]) d. i. die Möglichkeit, dass etwas, was geschieht, auch nicht geschehen kann [12]).

P. entgegnet: Alle natürlichen Geschehnisse vollziehen sich mit Notwendigkeit [13]). Trotzdem sind Fatum und Contingens vereinbar. Freilich gibt es kein Contingens in dem Sinne, dass etwas zu der Zeit, da es geschieht, auch nicht geschehen könnte [14]). Man muss vielmehr unterscheiden [15]): a) „contingens secundum rem" (kontingent der Sache nach) [16]) z. B. morgen regnet es notwendigerweise und trotzdem kontingent, weil es nicht immer morgen regnet [17]). b) „contingens secundum existimationem" (kontingent der Meinung nach): für den einen ist das möglich, was für den andern unmöglich ist, z. B. dass der schon gestorbene Papst noch essen könne, deshalb weil jener ihn noch am Leben glaubt [18]).

Alexander macht weiter geltend: Wenn die stoische Auffassung vom Fatum recht hätte, wäre jede Ueberlegung [19]) zwecklos, dann würden auch Reue und Tadel hinfällig.

P. erwidert [20]): Wenn die Vernunft dem Willen zu einer Handlung mehr rät als zu einer anderen, so kann er sie wählen oder nicht — tertium non est.

1) S. 338 f. — 2) S. 341. — 3) S. 345 und 347. — 4) S. 346 ff. — 5) S. 349. 6) S. 351. — 7) S. 357. — 8) S. 357. — 9) S. 357 f. cfr. S. 363 f. — 10) S. 366. 11) S. 369. — 12) „quod contingenter fit potest non fieri S. 369. 13) S. 373 und 377. — 14) S. 378. — 15) S. 378. — 16) S. 382. — 17) S. 383. 18) S. 382 f. — 19) „consultatio" S. 384 f. — 20) S. 387.

Dabei bestimmt sich entweder der Wille selbst [1]), oder er wird von etwas anderem bestimmt. Dieses Bestimmende ist entweder natürlich, wirkt unvermeidlich und nötigt den Willen, sodass dann der Willensakt notwendig ist, oder es ist freiwillig. Im letzteren Fall kommt man entweder zu einem „processus in infinitum" oder zu einem natürlichen agens und, da dieses unvermeidlich wirkt, wird auch der Wille unvermeidlich wollen [2]).

Die Annahme, dass der Wille sich selbst bestimme, widerspricht der Stelle Phys. Θ, 1 über die Ewigkeit der Bewegung [3]). Nach Aristoteles und Averroës ist es unmöglich, dass von einer und derselben Ursache, die sich sowohl nach innen als nach aussen gleich verhält, verschiedene und entgegengesetzte Wirkungen ausgehen [4]).

Jede potentia aequalis (eine solche ist auch der Wille) kann auf keine Weise in Tätigkeit treten, es sei denn, dass sie von etwas anderem determiniert werde.

Die Ueberlegung ist die Dienerin des Wahlvermögens. Dieses wird von den Intelligenzen im Verein mit den Gestirnen determiniert [5]). Die Konstellation der Gestirne z. Zt. der Geburt, mit anderen Worten die Genitur schafft den bestimmt gearteten Willen, der sich von den anderen Willen unterscheidet. Auf Grund seiner Genitur wählt der eine so, der andere anders [6]).

Eine solche Auffassung von der Consultatio ist mit der stoischen Lehre vom Fatum wohl vereinbar. Die Consultatio ist das notwendige Mittel [7]), dessen sich das Fatum bei uns Menschen bedient, um seinen Zweck zu erreichen [8]).

Auch Reue und Tadel sind mit dieser Lehre zu vereinen. Denn sie setzen nicht, wie Alexander meint, voraus, dass wir anders handeln konnten, sondern nur, dass wir g l a u b e n, wir hätten anders handeln können. Auch dieser Mittel bedient sich das Fatum zu seinem Zweck [9]).

Willensfreiheit, wie Alexander sie auffasst, gibt es nicht, weil zwar Gott, die e r s t e Ursache, aber keine z w e i t e bewegen kann, ohne bewegt zu sein.

Es ist vollkommen falsch, wenn Alexander meint, dass der Wille ohne Mitwirkung von aussen sich von selbst bewege [10]). In Wahrheit hat der Mensch allein Wahlfreiheit, weil er allein über künftige Handlungen mit sich zu Rate geht und Gründe und Gegengründe abwägt [11]).

Wir täuschen uns, wenn wir meinen, es liege in unserer Macht, uns für die eine oder andere von zwei Möglichkeiten zu entscheiden [12]). Den menschlichen Willensakt nennt man frei im Vergleich zu den Akten der unbelebten Dinge und der Tiere [13]).

2. Zurückweisung der praktischen Einwände Alexanders gegen die stoische Lehre (Kap. XI).

Im XI. Kapitel widerlegt der Verfasser die Ansicht Alexanders, dass die stoische Lehre die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft ins Wanken bringe. Es sei nur das Wichtigste angeführt.

Alexander lehrt: Wenn alle Menschen sicher wären, dass alles durch das Fatum geschehe, würde jedermann zwar die Tugend loben, doch würde keiner ihr folgen [14]), denn sie ist etwas Mühsames. Und vor diesem flieht der Mensch naturgemäss, während er das Angenehme erstrebt.

P. entgegnet darauf: Da Gott die Ursache von allem ist, bleibt dem Menschen keine Freiheit übrig. Gott weiss alles voraus und verursacht es, es ist also kein Raum für ein liberum arbitrium vorhanden [15]).

---

1) S. 388. — 2) S. 388. — 3) S. 388 f. — 4) S. 389. — 5) S. 391. — 6) S. 391 f. 7) „necessario & ordinato instrumento" S. 393.
8) S. 393. — 9) S. 393 f. — 10) S. 409. — 11) S. 409. — 12) S. 410. — 13) S. 410. 14) S. 417. — 15) S. 421 f.

Trotzdem bleibt der Weltlauf derselbe, die Fundamente der menschlichen Gesellschaft bleiben bestehen.

Der Verfasser nennt dafür noch andere Gründe: 1. der Wille wählt notwendigerweise nur das Gute, also die Tugend; wenn er aber etwas Böses vorzieht, tut er es, weil er das Böse infolge einer natürlichen Ursache, also mit unvermeidlicher Notwendigkeit [1]) für etwas Besseres hält. 2. Die Stoiker sind trotz ihrer Lehre, dass alles durch das Fatum geschehe, tugendhafte Menschen gewesen [2]), während viele von denen, die behaupten, die Herren ihrer Handlungen zu sein, lieber der Lust als der Tugend folgen [3]).

Alexander wendet ferner ein: Wenn alles durch das Fatum bewirkt würde, dann dürfte man niemand mehr wegen eines Vergehens tadeln, dieser könnte vielmehr einem Tadler sofort entgegnen, er habe ja gar nicht anders handeln können. Jede Strafe fiele also weg [4]).

Die Antwort darauf lautet: Tadel und Strafe sind Abschreckungsmittel [5]). Dass die einen sich vom Bösen abhalten lassen, die andern nicht, daran ist letztlich Gott und das Fatum schuld; sie bestimmen es so, weil die Natur Gottes und die Schönheit des Universums es so verlangen [6]).

Es ist ein Irrtum, zu glauben, die letzte und unmittelbare Ursache unserer Handlungen sei der Wille, während doch der Wille selbst seine Ursache hat [7]). Auch wenn man der Ansicht ist, dass alles durch das Fatum bewirkt werde, braucht man Lohn und Strafe nicht aufzuheben. Sie mögen freilich ungerecht sein; aber es gibt ja auch sonst Ungerechtigkeiten in Menge. Diese brachten Epikur auf den Gedanken, dass überhaupt kein Gott vorhanden sein könne oder, wenn er vorhanden sei, dass er sich nicht um diese Dinge kümmere. Wenn man den Ungerechtigkeiten auf Erden die Ausgleichung im Jenseits entgegenhalten will, so entgegnet P.: Das ist im Sinne der „Gesetze" sicherlich sehr gut gesprochen, keineswegs aber im Sinn der Philosophen, da jene künftige Welt durch keinen Vernunftgrund zu beweisen ist [8]). Sie wird vielmehr geglaubt, was den „Gesetzen" eigentümlich ist, die sich auf Glaubenssätze und nicht auf Beweise stützen. Auch wenn man die stoische Lehre vertritt, kann man also loben und tadeln, so wie man auch Tiere und unbelebte Gegenstände, Weine lobt oder tadelt [9]).

Ein weiteres Bedenken Alexanders lautet: Hätten die Stoiker recht, so bliebe für eine göttliche Providenz kein Raum mehr [10]), denn unter Providenz versteht man die Tätigkeit Gottes, mit der er nach seiner Würdigkeit jedem das Seine zuteilt. Jedoch nach der stoischen Lehre gibt Gott jedem das Seine „ex quadam praecurrente causa". P. erwidert [11]): Nicht nach Verdienst und Würdigkeit teilt Gott die irdischen Lose aus; den einen lässt er in einem glücklichen, den andern in einem ganz ungünstigen Lande geboren werden; diesen lässt er als Fürstensohn, jenen als Armen zur Welt kommen. Die Verschiedenheit der Geschicke rührt nicht vom Verdienst des Menschen, sondern lediglich vom Fatum und von der Natur des Universums her, die es so bestimmen und fordern.

Die Vorsehung wird dadurch nicht aufgehoben, sondern vielmehr erhöht, denn sie wirkt nach dieser Anschauung zu allem mit [12]).

1) S. 423 ff. — 2) S. 426. — 3) S. 427. — 4) S. 417 f.
5) S. 427 und 429. — 6) S. 429.
7) „unde nequeo non admirari de aliquibus qui putant ultimam causam & immediatam in actionibus nostris esse voluntatem, cum tamen voluntas habeat causam" S. 429 f.
8) „certe istud secundum leges est optime dictum, minime tamen secundum Philosophos: quandoquidem istud futurum seculum non est demonstrabile aliqua ratione. Sed bene creditur, quod est proprium legibus, quae creditis & non demonstrationibus moventur" S. 433 f. — 9) S. 436. — 10) S. 419. — 11) S. 438 f. — 12) S. 439.

3. Zurückweisung der Behauptung, dass die stoische Lehre Widersprüche enthalte (Kap. XII).

Alexander hatte versucht, den Stoikern verschiedene Widersprüche nachzuweisen[1]). Vor allem warf er ihnen vor, sie handelten im Gegensatz zu ihrer Lehre. Sie rühmen sich z. B., die Lehre von der Allwirksamkeit des Fatums erfunden zu haben. Wenn aber diese Ansicht recht hat (d. h. wenn alles durch das Fatum geschieht), dann verdankt sie ihre Entstehung nicht den Stoikern, sondern dem Fatum.

P. entgegnet[2]): Die Stoiker gestehen, wenn sie sich auch rühmen, die Lehre vom Fatum erfunden zu haben, doch bereitwillig zu, dass dem Fatum selbst in erster Linie die Urheberschaft gebühre, so wie der Fromme seine guten Taten an erster Stelle Gott und dann erst sich selbst zuschreibt.

Alexander hatte weiterhin eingewendet: Die Stoiker bemühen sich, andere von der Wahrheit ihrer Theorie zu überzeugen. Sie halten also dafür, dass das Fatum dazu nicht imstande sei, dass vielmehr ihre Ueberredungskunst den Ausschlag gebe[3]).

P. erwidert[4]): Die Bemühung der Stoiker, andere zu überreden, schliesst ihren Glauben an die Wirksamkeit des Fatums nicht aus. Sie wissen vielmehr, dass die Dinge manchmal durch Fatum und Ueberredung, manchmal durch das Fatum allein bewirkt werden[5]). Es ist überhaupt falsch, zu schliessen: weil Handeln und Reden nicht übereinstimmt, ist die Rede unwahr. Besonders bei leidenschaftlichen Menschen widerspricht das Handeln oft der besseren Erkenntnis[6]).

Ein anderer Einwand Alexanders besagt[7]): Obgleich die Stoiker die Ansicht vertreten, alles geschehe durch das Fatum, machen sie doch unter den Menschen, die sich verfehlt haben, Unterschiede: dem einen, der unwissentlich oder gezwungen gefehlt hat, verzeihen sie, während sie den, der sich wissentlich und willentlich verging, bestrafen.

Die Antwort P's. lautet[8]): Die Stoiker tun recht daran. Allerdings scheint es ungerecht zu sein, den einen zu bestrafen und dem andern zu verzeihen, da doch beide vom Fatum getrieben wurden. Aber es ist ebenso unerklärlich, warum nach dem christlichen „Gesetz" die ungetauften Kinder, wenn sie sterben, nicht ins Paradies kommen, während die getauften selig werden[9]).

Endlich hatte Alexander behauptet: Es ist vorteilhafter, die stoische Theorie vom Fatum abzulehnen als sie anzuerkennen[10]). Wer fälschlicherweise glaubt, es gebe ein Fatum, während es tatsächlich keines gibt, ist in schlimmerer Lage als der, der an kein Fatum glaubt, während ein solches tatsächlich vorhanden ist. Denn der erste wird faul sein und sich dem Fatum überlassen, während der zweite fleissig sein und sich nicht auf das Schicksal verlassen wird.

P. erwidert: Der Umstand, dass etwas gut und vorteilhaft ist, entscheidet nicht darüber, ob es auch wahr ist. Unser Wille wünscht, dass wir unsterblich wären, aber der Verstand glaubt es nicht[11]).

Im übrigen beweisen die Stoiker durch ihr Leben, dass der Glaube an das Fatum den Menschen nicht träg macht[12]).

---

1) S. 444 f. — 2) S. 448. — 3) S. 445 f.
4) S. 449. — 5) S. 449.
6) „ratio est recta & operatio mala" S. 449 f.
7) S. 446. — 8) S. 451.
9) S. 451. — 10) S. 447.
11) S. 454 f. — 12) S. 455.

4. Zurückweisung der Meinung, dass die stoische Lehre mit dem Glauben an die göttliche Vorsehung unvereinbar sei (Kap. XV—XVIII) [1]).

In Kap. XV sucht P. gegen Alexander nachzuweisen, dass tatsächlich das göttliche Vorherwissen der Geschehnisse deren notwendigen Verlauf involviere.

Die göttliche Präscienz ist nicht etwa bloss ein kontingentes, sondern ein bestimmtes Vorherwissen der Zukunft [2]). Die vergangenen und zukünftigen Ereignisse sind Gott gegenwärtig und daher für ihn genau bestimmt [3]). Was Gott ausser sich erkennt, erkennt er deshalb, weil er es verursacht: „scientia Dei a rebus non causatur, sed res ipsas causat“ [4]). Wenn nun Gott durch sein Wissen die Ereignisse verursacht uud sie notwendig vorherweiss, so sind auch die Ereignisse selbst notwendig [5]).

Da die Natur im Menschen die Möglichkeit, recht und nicht recht zu handeln, angelegt hat, so muss sie auch die Wirklichkeit davon (den „actus“) schaffen [6]), mit anderen Worten, weil der Mensch notwendigerweise die Möglichkeit, recht und nicht recht zu handeln hat, wird er notwendigerweise recht und nicht recht handeln, ja er wird sogar, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen nicht recht handeln. Es ist für den Menschen natürlich, recht und nicht recht zu handeln, dennoch ist es für ihn natürlicher, nicht recht zu handeln. Tugend und Laster, Lob und Tadel müssen also notwendigerweise bestehen [7]).

Es ist unmöglich, dass der Mensch nicht sündigt [8]), aber auf das Vergehen folgt der Tadel: also kann man auch bei einer unvermeidlichen Handlung von Sünde reden und dementsprechend tadeln. Der Sünde kann niemand entrinnen, sie ist unvermeidlich.

Es scheint sonderbar, dass Gott will, es sollen alle Menschen recht tun, und dass er sie trotzdem mit einem Wesen ausstattete, das mehr, ja sogar sehr stark zum Schlechthandeln neigt. Und damit noch nicht zufrieden, umgab er den Menschen mit soviel Verführern, dass man, wohin man blickt, ihrer eine Unzahl findet [9]). Wie rauh hat er andererseits den Weg der Tugend gemacht! Er scheint dies absichtlich so geordnet zu haben, damit die Menschen im Grossen und Ganzen lasterhaft und nur ganz wenige eifrig zum Guten seien [10]).

Wie kann man behaupten, Gott liebe den Menschen so, dass er sein Bestes wolle, da er ihm doch soviele Nachstellungen bereitet, ihm die Tugend so schwer macht und dabei weiss, dass der Mensch von den Lastern überwältigt wird? Aus diesen Gründen scheint die stoische Lehre von der unbedingten Notwendigkeit alles Geschehens besser zu sein, wenn man nicht mit Epikur annehmen will, dass Gott sich überhaupt nicht um die irdischen Dinge kümmere [11]).

Fatum und Gesetz widersprechen sich nicht, wie Alexander behauptet. Im Gegenteil, die „Gesetze“ sind Mittel, deren sich das Fatum bedient, und ohne welche das durch Vermittlung der „Gesetze“ Geschehene nicht geschehen sein würde [12]). In Kap. XVIII bespricht der Verfasser den Einwand Alexanders, die stoische Lehre hebe den Glauben an Gott auf. P. entgegnet: Nein, sondern das Fatum ist selbst nichts anderes als die unausweichliche göttliche Providenz [13]).

Das Resultat der bisherigen Erörterung ist folgendes: P. tritt offen auf die Seite der Stoiker und weist alle Einwände, die gegen ihre Lehre erhoben werden,

---

1) Die Erörterungen von Kap. XIII—XVI, in denen der Verfasser die stoische Lehre gegen andere Angriffe Alexanders verteidigt, sind für die vorliegende Frage ohne Belang.

2) S. 500. — 3) S. 501. — 4) S. 501. — 5) S. 501. — 6) S. 512. — 7) S. 512 f. 8) S. 513. — 9) S. 514. — 10) S. 515. — 11) S. 516 f. — 12) S. 522. 13) S. 524 vgl. dazu S. 529.

zurück. Er stellt [1]) die Methode der Philosopen, die lediglich mit Vernunftgründen operieren, derjenigen der „Gesetze", die sich auf Glaubenssätze, nicht auf Beweise stützen, gegenüber. So lehnen z. B. die Philosophen den Glauben der „Gesetze" an einen gerechten Ausgleich im Jenseits als unbeweisbar ab. Soweit die Vernunft reicht, soweit reicht die Philosophie, weiter nicht. Demnach stünde allerdings auch dem Philosophen die Möglichkeit offen, das, was er als Philosoph mit dem Verstande nicht beweisen kann, doch wenigstens als religiöser Mensch zu glauben. Aber P. verschweigt nicht, dass Erwägungen des Verstandes direkt gegen die Glaubenslehre der Kirche sprechen. Diese enthält sogar Widersprüche; sie behauptet. Gott liebe den Menschen und wolle sein Bestes. Warum hat er ihm dann den Weg der Tugend so sehr erschwert? [2]) Warum gab er ihm ein Wesen, das mehr zum Schlechten als zum Guten neigt? Ja Gott hat anscheinend alles darauf angelegt, die Menschen lasterhaft zu machen.

Und so scheint dem Verfasser die stoische Lehre von der unbedingten Notwendigkeit alles Geschehens besser zu sein als die christliche Ansicht [3]).

II. Buch: Die verschiedenen Ansichten über Fatum. Willensfreiheit und Vorsehung.

Im zweiten Buch diskutiert P. die verschiedenen möglichen Ansichten über Fatum, Willensfreiheit und Vorsehung. Sie werden in Kap. I genannt und in den folgenden Kapiteln besprochen.

1. Die Ansichten von Diagoras und Protagoras. Diese beiden Philosophen waren der Meinung, dass Willensfreiheit und göttliche Vorsehung nicht zusammenbestehen könnten [4]). Deshalb leugnete Diagoras die Existenz Gottes [5]). Protagoras wollte sie weder behaupten noch leugnen. Während P. anerkennt, dass für die Anschauung des Protagoras wenigstens scheinbare Gründe sprechen, und sie deshalb bis zu einem gewissen Grade entschuldbar sei, hält er die des Diagoras für ganz töricht.

Die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit, die grossenteils dem Willen des Menschen entzogen ist, die aber von den Gestirnen regiert wird, beweist P. das Dasein göttlicher Gewalten. Zwar ist die Frage, wieviel es solcher göttlichen Mächte gebe, und welches ihr Wesen sei, sehr schwer zu beantworten. Aber es wäre ganz töricht, das Dasein eines Gottes zu leugnen [6]).

Sowohl gegen Diagoras als gegen Protagoras wendet der Verfasser ein, dass die Willensfreiheit ganz wohl zusammen mit der göttlichen Providenz bestehen könne [7]).

2. Die Ansichten der Epikuräer und Ciceros. Die Epikuräer hielten die Providenz der Götter für unvereinbar mit deren Seligkeit. Ihnen schloss sich Cicero an [8]), hauptsächlich deshalb, weil er durch die göttliche Providenz die menschliche Willensfreiheit bedroht glaubte.

P. entgegnet in Kap. III: Epikur irrt sich, wenn er meint, das höchste Gut der Menschen bestehe in körperlicher Lust [9]), und wenn er glaubt, dass man im Leiten und Regieren nicht glücklich sein könne. Was Ciceros Meinung betrifft, so sind Providenz und Wahlfreiheit mit einander zu vereinen [10]); im Zweifelsfalle wäre es mehr angezeigt, die Annahme der Wahlfreiheit fahren zu lassen als den durch Träume, Weissagungen oder Erscheinungen wohlbegründeten Glauben an die Vorsehung [11]).

---

1) S. 433 f. — 2) S. 515 f. — 3) S. 516. — 4) S. 529 f. — 5) S. 530.
6) S. 560. — 7) S. 562. — 8) S. 530 f. — 9) S. 563.
10) S. 564. — 11) S. 567.

3. Die von Chalkidius fälschlicherweise dem Aristoteles zugeschriebene Ansicht, die dahingeht, dass man die Willensfreiheit nur behaupten könne, wenn man den Bereich der göttlichen Providenz auf die Welt über dem Mond einschränke [1]; dort allein, in den ewigen Regionen, sei Sicherheit und Unwandelbarkeit zu finden. Diese Anschauung schreibt der Platoniker Chalkidius dem Aristoteles zu. Auch der platonische „Timäus" und Cicero scheinen diese Meinung zu vertreten.

Kap. IV erwidert: 1. die untere und die obere Welt berühren sich [2]; die obere ist das Werkzeug, mit dem „die Götter" auf die untere Welt wirken. Wie soll also die eine an der göttlichen Providenz teilhaben, während die andere von ihr ausgeschlossen ist [3]? 2. diese Ansicht wird dem Aristoteles nur mit Unrecht zugeschrieben.

4. Die wahre Lehre des Aristoteles schränkt die göttliche Vorsehung auf das Allgemeine in den Dingen (auch in denen der unteren Welt) ein. Das Allgemeine ist ewig, immer, überall, unveränderlich, notwendig und unvermeidlich. Das Einzelne fällt nicht unter die göttliche Providenz, schon deshalb nicht, weil Gott davon keine Erkenntnis haben kann [4]. Diese Ansicht sprechen Alexander, Themistius, Averroës und Pomponatius selbst dem Aristoteles zu. P. schliesst sich aber hierin dem Aristoteles nicht an (Kap. V).

Schon die Behauptung, dass sich die göttliche Erkenntnis nur auf das Allgemeine beziehen könne, scheint ihm unvernünftig und gottlos zu sein [5]: a) unvernünftig, denn, wenn das Einzelne von Gott nicht erkannt würde, könnte Gott auch nicht seine Ursache sein [6]. Der Mensch wird nicht als Allgemeinwesen, sondern als Calias d. h. als bestimmtes Individuum geheilt. Wenn schon der Sinn das Einzelwesen erkennt, wie viel mehr wird es dann erst der göttliche Intellekt erkennen [7]! b) gottlos, denn, wenn Gott keine Einzelwesen erkennen würde, könnte er sie auch nicht bestrafen oder belohnen [8]. Wenn Aristoteles behauptet, das Zufällige falle nicht unter die göttliche Vorsehung, so ist das unrichtig [9]. Hierin muss man „unseren Theologen" eher beipflichten als den Peripatetikern und zwar nicht aus scheinbar, sondern aus rein natürlichen Gründen, nämlich deshalb, weil es nur in Beziehung auf zweite Ursachen einen Zufall gibt [10].

Aristoteles erklärt, kontingent sei nur Einzelnes, im Allgemeinen herrsche dagegen Notwendigkeit, der „freie Wille" sei frei nur in Beziehung auf die Individuen. Dagegen sei er notwendig in Beziehung auf das Allgemeine [11]. Diese Sätze scheinen einen Widerspruch zu enthalten. Einerseits wird behauptet, dass Sünde überhaupt notwendig sei, andererseits, dass jeder Einzelne sich vor ihr hüten könne [12]. Das ist ebenso, wie wenn ein König ein Gebot erliesse, dass irgend einer von seinen Untertanen einen Mord begehen müsse, gleichzeitig aber bestimmen würde, dass der betreffende Mörder mit dem Tode bestraft werde, weil auch ein anderer den Mord hätte begehen können als gerade er [13]. Wenn das Allgemeine notwendig ist, kann auch das Einzelne nicht kontingent sein [14]. Aristoteles verfährt nach zwei Prinzipien, die einander widerstreiten [15]. Einmal (Phys. Θ 1), behauptet er, aus völlig gleichen Ursachen könnten nur gleiche Wirkungen entstehen. Ein andermal (Eth. Nik. Γ 7), der Wille sei der Herr seiner Taten und könne sich so oder anders entscheiden. Deshalb stimmt P. dieser Ansicht nicht bei, nicht nur deshalb, weil sie der christlichen Religion, die die wahrste ist, widerstreitet, sondern weil man sie auch dann, wenn man bei rein natür-

1) S. 534. — 2) S. 571. — 3) S. 572. — 4) S. 538. — 5) S. 538. — 6) S. 538 f. 7) S. 539. — 8) S. 540. — 9) S. 583. — 10) S. 584. — 11) S. 584. — 12) S. 585 f. 13) S. 587. — 14) S. 589. — 15) S. 591.

lichen Gründen verharrt, nicht aufrecht halten kann, und weil sie einen Widerspruch enthält[1]).

5. Die Auffassung der christlichen Religion. Diese hält sowohl an der Wahlfreiheit als an der göttlichen Providenz fest. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich auf alles, auf die Welt über und unter dem Mond, auf Allgemeines und Einzelnes[2]). Doch wird die Willensfreiheit dadurch nicht aufgehoben, denn Gott will und sieht voraus, dass die Menschen so (nähmlich frei) handeln.

Gott kann das Zukünftige auf zweierlei Weise erkennen: 1. als zukünftiges, sofern es noch „in suis causis“[3]) enthalten und kontingent ist[4]). 2. sofern es „extra suas causas“[5]) und deshalb sicher und unvermeidlich ist. Die letztere Art der Erkenntnis ist Gott nur deshalb möglich, weil er in seiner Ewigkeit alle Zeiten umfasst[6]). Diese Auffassung ist zweifellos die allein wahre; sie wird von „unseren Christen“ vertreten[7]).

Aber auch gegen diese Lehre erheben sich viele Schwierigkeiten[8]). Es fragt sich in diesem Fall: Woher bekommt das Kontingente seine Bestimmung, vom Menschen, oder von Gott oder von beiden? Wenn sie von Gott ausgeht, dann ist die ganze Handlung eine Tat Gottes, nicht der Menschen[9]). Wenn aber die determinatio vom Menschen ausginge, dann gäbe es etwas, das Gott nicht verursacht hätte, Gott wäre also dann nicht die „prima causa universalis, a qua omnes causae dependent“[10]).

Es bleibt noch die Möglichkeit übrig, dass die Bestimmung des Willens von beiden, von Gott und vom Willen ausgeht[11]). Aber in diesem Fall müsste die eine Ursache der anderen (und zwar der menschliche Wille dem göttlichen) untergeordnet sein. Der Wille wäre dann nur ein Werkzeug Gottes[12]). Die ganze Handlung würde also damit wieder Gott zugeschrieben. Noch andere Schwierigkeiten sprechen gegen die christliche Lehre (Kap. VI).

Nach der christlichen Religion ist jeder, der seinen Nächsten irren sieht, verpflichtet, ihn, wenn möglich, zu retten. Tut er es nicht, so ist er ein Mörder[13]). Je mehr einer weiss und ist, desto mehr ist er verpflichtet, Irrende zu leiten. Warum ist es für Gott keine Sünde, wenn er solche Menschen nicht vom Irrtum abhält?

Aber Gott hält nicht bloss nicht von der Sünde ab, er verleitet sogar dazu: den Weg zum Laster hat er äusserst angenehm gemacht, den Weg zur Tugend dagegen sehr erschwert. Und so scheint gar kein besonderer Teufel nötig zu sein[14]).

Gott wollte die Welt so haben, wie sie ist, er will also, dass die Menschen so sündigen, wie sie sündigen. Daher scheint alles dem Fatum unterworfen zu sein[15]). Das behauptet: 6. Die stoische Lehre[16]).

Wie Epikur, so sind auch die Stoiker der Ansicht, dass göttliche Providenz und Willensfreiheit nicht zusammen bestehen können[17]). Doch ist ihnen die göttliche Vorsehung mehr wert als die Freiheit des menschlichen Willens[18]). Gegen die stoische Lehre lässt sich Verschiedenes einwenden: Wenn diese Auffassung recht hat, dann ist Gott ein Verführer[19]), ein ganz ungerechter und böswilliger

---

1) „quare huic opinioni non assentio, non tantum quoniam repugnat religioni Christianae quae verissima est, verum quoniam stando in puris naturalibus non videtur mihi sustentabilis, & pugnantiam includere“ S. 594.
2) S. 540, 595 f. — 3) S. 597. — 4) S. 542, 592. — 5) S. 597. — 6) S. 544 ff.
7) „Hic autem modus dicendi procul dubio solus est verus, quem nostri Christiani ponunt & affirmant“ S. 546.
8) S. 546, 599. — 9) S. 548, 599. — 10) S. 548. — 11) S. 549. — 12) S. 550, 601.
13) S. 601. — 14) S. 602 f. — 15) S. 604 f.
16) Sie wird in Kap. VI und VII besprochen. — 17) S. 553.
18) „volueruntque magis esse servi dicti quam impij & sacrilegii“ S. 553.
19) S. 610.

Peiniger [1]). Er bestimmt die meisten Menschen zur Sünde und lässt sie dann (die Unsterblichkeit vorausgesetzt) unschuldigerweise in der Hölle peinigen. Freilich trifft dieser Vorwurf auch die 4. und 5. Ansicht.

Die Entgegnung auf diese Einwände lautet: Das Wesen des Universums verlangt eine unendliche Manigfaltigkeit in der ganzen Welt, die auch das Unvollkommene, auch die Sünde umfasst [2]). Von Gott stammen die guten und schlechten Neigungen der verschiedenen Menschen [3]). Er will Barmherzigkeit und Reue, also auch die betreffenden Sünden, die diesen Tugenden notwendigerweise vorhergehen müssen [4]).

Die Stoiker scheinen den Schwierigkeiten leichter zu entgehen als die Christen [5]). Denn nach der stoischen Lehre muss es Sünde in der Welt geben, weil es die Natur des Universums so verlangt. Das Universum kann ohne Sünde nicht bestehen; sowohl die Erfahrung als die Vernunft beweisen es; die Erfahrung: die Welt war nie ohne Gut und Böse; die Vernunft: der Mensch hat von Natur die Macht, gut und böse zu handeln [6]). Nach der christlichen Lehre kann Gott alle Sünde aus der Welt schaffen, aber er will nicht; es trifft ihn also der Vorwurf des bösen Willens. Nach der stoischen Lehre kann er es nicht, weil die Natur des Universums das Böse erfordert. Nach der Stoa ist Gott von Natur lahm, nach der Kirchenlehre ist er freiwillig lahm [7]). Auch in der aristotelischen Auffassung ist Gott Urheber der Sünde [8]).

Doch darf man Gott deswegen nicht den Vorwurf der Grausamkeit oder Ungerechtigkeit machen, weil z. B. der Arme vom Reichen bedrückt, das Schaf vom Wolf gefressen, der Wolf von den Hunden und die Hunde vom Löwen zerrissen werden. Wenn man auf das Einzelne sieht, scheint dies ungerecht zu sein, nicht aber, wenn man auf das Ganze blickt [9]). Allerdings scheint das Weltgeschehen ein Spiel zu sein [10]). So ist es schon wenn man die Seele für sterblich hält [11]) aber noch mehr, wenn man, wie die Christen, an Unsterblichkeit glaubt. Ja in diesem Fall scheint es schwer zu sein, Gott von dem Vorwurf der Grausamkeit zu befreien [12]).

Wenn die Stoiker die Unsterblichkeit behaupteten, hätten sie noch einen anderen Ausweg: die Lehre von der Seelenwanderung. In diesem Fall würde dann wenigstens ein gewisser Ausgleich dadurch geschaffen [13]), dass der, der im einen Leben ein Bettler war, im anderen ein König würde [14]). So wäre Gott wenigstens gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit gesichert.

Wenn wir schon die Unsterblichkeit der Seelen behaupten, können wir nach den natürlichen Prinzipien nicht anders reden, wenngleich wir nach dem christlichen Glauben und der Wahrheit anders reden müssen [15]). Allerdings scheint auch bei dieser oben dargelegten Ansicht der Mensch ein Spielzeug der Götter zu sein. Noch ein anderer Einwand erhebt sich gegen die stoische Anschauung [16]): Wir erfahren an uns selbst, dass wir uns bei einer Entscheidung für jeden von beiden Gegensätzen entscheiden können; ich kann über das Fatum schreiben oder nicht. Also scheint die determinatio von uns herzurühren.

Nein, entgegnet Kap. VII, wir erleben nur das Wollen und Nichtwollen, aber woher Wollen und Nichtwollen kommt, was unseren Willen bewegt, wissen wir nicht [17]). Darüber sind die Ansichten geteilt. Die einen halten dafür, der Wille

1) S. 554 f. — 2) S. 612 ff. — 3) S. 619 f. — 4) S. 620. — 5) S. 624. — 6) S. 624. 7) S. 624 f. — 8) S. 626. — 9) S. 628. — 10) S. 629. — 11) S. 629. — 12) S. 629. 13) S. 630. — 14) S. 630.

15) „Immo secundum principia naturalia si ponimus animas esse aeternas, aliter dicere non possumus, quanquam secundum fidem Christianam & veritatem [sc. aliter] dicendum est“ S. 630. — 16) S. 556 f. — 17) S. 632.

bewege sich selbst und zwar ohne irgendwie von aussen bewegt zu werden. Andere meinen, der unter dem Gesichtspunkt des Guten erkannte Gegenstand bewege ihn. Wieder andere (z. B. die Stoiker und Aristoteles in „de bona fort.") vertreten die Ansicht, er werde von Gott bewegt [1]).

Jede Potenz, die in gleicher Weise auf Entgegengesetztes gerichtet ist, tritt nur dann in Kraft, wenn sie von etwas anderem bestimmt wird [2]). Daher muss sie vom Fatum determiniert werden und solcher Determination entsprechend wählen.

Die Ursache aller Bewegung ist das primum movens, das selbst unbewegt ist (Gott). Was sich sonst bewegt, ist nur Werkzeug des primum movens und muss von diesem bewegt werden [3]). Das primum movens kann nur durch Erkennen und Wollen bewegen. Es muss also alles erkennen und ordnen. Diese erkennende und ordnende Tätigkeit Gottes nennt man seine Providenz [4]). Providenz und Fatum sind im Grund dasselbe [5]).

Da die Annahme, dass alles secundum speciem notwendig sei, mit der Willensfreiheit unvereinbar ist, scheint die Antwort der Stoiker passender zu sein.

„So muss man, wie mir scheint, die Sache ansehen, wenn man der stoischen Lehre folgt, obgleich diese Ansicht, wovon im folgenden Buch die Rede sein wird, falsch ist; denn sie widerspricht der christlichen Religion, und diese ist die wahrste" [6]).

Was ist, kurz zusammengefasst, das Resultat dieses Buches?

Ausser der stoischen befriedigt den Verfasser keine der vorgetragenen Ansichten, auch die christliche nicht. Die Stoiker scheinen ihm den Schwierigkeiten leichter zu entgehen als die Christen [7]).

Wenn man sich von Verstandesgründen leiten lässt, muss man der stoischen Lehre recht geben. Trotzdem erklärt P. die stoische Ansicht für falsch und die kirchliche Lehre für die allein wahre [8]).

Weshalb? Weil die christliche Religion die wahrste ist [9])!

III. Buch: Vom Verhältnis des Erkennens zum Wollen und von der Vorsehung.

Während die beiden ersten Bücher die Resultate menschlicher Forschung über Fatum und Willensfreiheit boten, suchen die folgenden die betreffenden Fragen gemäss der evangelischen Tradition zu beantworten, die nicht von Menschen, sondern vom hl. Geist ausging. Denn wenn man mittels natürlicher Beweisführung vom Fatum reden will, so scheint P. kein Weg sicher zu sein. Daher muss man seine Zuflucht zu Gottes Weisheit nehmen; sie macht uns ganz sicher und reinigt uns von jedem Irrtum [10]).

Der Verfasser pflichtet denen nicht bei, die die Ansicht vertreten, der Weg des Glaubens stimme mit Aristoteles überein. Denn Aristoteles hält dafür, dass Gott alles mit Notwendigkeit bewirke. Damit ist aber die Willensfreiheit unvereinbar.

Ausserdem vertritt Aristoteles den Grundsatz, dass von einer Ursache unter denselben Verhältnissen nicht verschiedene Wirkungen ausgehen können [11]).

---

1) S. 632 f. — 2) S. 634. — 3) S. 634 f. — 4) S. 635. — 5) S. 635 f.

6) „Sic itaque mihi videtur esse dicendum, insequendo Stoicorum opinionem, quanquam ut in sequenti libro dicam, haec opinio sit falsa: quoniam religioni Christianae quae verissima est, adversatur" S. 652.

7) S. 624. — 8) S. 546. — 9) S. 594, 652.

10) „In primis duobus voluminibus visum est de Fato & Libero arbitrio, secundum dispositionem & humanam inquisitionem: in sequentibus vero intendimus de ipsis loqui secundum traditionem Evangelicam, quae non ex hominibus, verum ex spiritu sancto processit. Si namque volumus loqui de Fato per argumentationes naturales, nulla mihi via videtur certa esse. Quare ad Dei sapientiam vecurrendum est, quae nos firmissimos reddit & ab omni purgat errore" S. 653. — 11) S. 654.

Auch damit ist die Willensfreiheit nicht zu vereinen [1]). Wenn der Wille frei ist, ist es nicht nötig, dass verschiedene Wirkungen von verschiedenen Ursachen ausgehen. In diesem Fall kann sich vielmehr der Wille ohne von etwas anderem bestimmt zu sein, unterschiedslos, für den einen oder den andern der beiden Gegensätze entscheiden.

Vorausgesetzt, dass Gott und der menschliche Wille kontingent handeln können, soll untersucht werden: 1. was für eine Potenz es ist, die Wahlfreiheit hat, 2. ob der Wille sich auch im Gegensatz zum Verstand entscheiden kann [2]), 3. wie es um die göttliche Providenz und ihr Verhältnis zum freien Willen steht.

a) Das Verhältnis des Verstandes zum Willen (Kap. II—X).

Kap. II und III: Nach der allgemeinen Meinung eignet die Freiheit „vere & formaliter" dem Willen, „antecedenter & administrative" dem Intellekt zu [3]) d. h. der Verstand dient dem Willen durch seinen Rat, der Wille selbst entscheidet als der Herr [4]). Dieses Verhältnis des Verstandes zum Willen kann wiederum verschieden aufgefasst werden: Entweder bewegt der Verstand, besser gesagt das betreffende Objekt den Willen „effective" [5]). In diesem Fall kann man aber nicht mehr von einer Freiheit des Willens reden [6]); oder gibt der Verstand dem Willen seine Ratschläge so wie ein Ratgeber seinem König, ohne ihn irgendwie zu nötigen [7]). Dies ist nach der Meinung des Verfassers eine ganz törichte Auffassung [8]). Der Ratgeber beeinflusst den König schon dadurch, dass er ihm Ratschläge gibt, er erweckt auf diese Weise bestimmte Vorsätze in ihm.

Ausserdem muss man fragen: Wie kann der Verstand dem Willen, der nach dieser Ansicht absolut blind sein soll, etwas zeigen?

Eine dritte Möglichkeit ist, dass Objekt und Wille in der Weise zusammenwirken, dass der Wille Substanz und Akt der Wollung gibt, das Objekt dagegen die Spezifikation des Aktes und seine Qualität bewirkt. Auch nach dieser Auffassung wäre der Wille vollkommen blind und könnte trotzdem (also ohne Erkenntnis) wollen [9]).

Der Wille mit dem Objekt soll sich nach dieser Meinung zum Willensakt so verhalten wie der Intellekt mit der species intelligibilis zum Erkenntnisakt. Denn ebenso wie der Intellekt als Hauptursache des Erkenntnisaktes dessen Substanz verursache, während die species intelligibilis seine Spezifikation bewirke, ebenso rufe der Wille die Substanz des Willensaktes, das Objekt aber seine Spezifikation hervor.

Dieser Vergleich stimmt nicht [10]). Denn das Objekt ist nicht im Willen, sondern im Intellekt [11]). Es ist also Instrument des Intellekts, nicht des Willens [12]). Man muss also eine andere Antwort auf die obige (erste) Frage suchen [13]). Entweder ist Intellekt und Wille eine und dieselbe Potenz [14]), oder, wenn sie verschiedene Potenzen sind, dann liegt die Wahlfreiheit eigentlich im Intellekt, uneigentlich und „executive" im Willen, da dieser nur passiv zu den freien Akten mitwirkt; denn die Freiheit besteht mehr im Handeln als im Leiden [15]).

In Kap. V werden die beiden Möglichkeiten besprochen, ohne dass der Verfasser sich für eine derselben entscheidet.

In Kap. VI wirft er die Frage auf: Wie entsteht ein Willensakt?

Zuerst zeigt der intellectus practicus dem Willen, was zu tun ist; der Intellekt wirkt also in diesem Fall aktiv, der Wille passiv mit [16]).

---

1) S. 655. — 2) S. 656. — 3) S. 657. — 4) S. 657 f. — 5) S. 658, 663.
6) S. 663. — 7) S. 658. — 8) S. 664. — 9) S. 673 f. — 10) S. 671. — 11) S. 671.
12) S. 672. — 13) Kap. IV. — 14) S. 675. — 15) S. 675. — 16) S. 694.

Sodann hat der Wille die Macht, das, was ihm geraten wurde, auszuführen; er wählt z. B. aus eigner Macht den bejahenden Teil eines kontradiktorischen Gegensatzes [1]).

Wille und Intellekt sind zwei Bezeichnungen für eine und dieselbe Potenz [2]), von denen die erstere mehr die passive, die letztere mehr die aktive Seite derselben betont [3]).

Nun fragt es sich (Kap. VII): Muss der Wille notwendigerweise das, was ihm gut erscheint, wollen?

Viele antworten: Nein, denn der Wille kann den Akt auch aufheben [4]). Aber das ist nur möglich, wenn der Intellekt schwankt, welchen von beiden Teilen er wählen soll.

Der Wille ist ganz an den Intellekt gebunden [5]). Was dem Willen als ein Gut erscheint, das wählt er notwendigerweise [6]). Damit hört jede Willensfreiheit auf [7]). Auch bei Aristoteles scheint es keine Freiheit zu geben [8]), wenngleich er Eth. Nik. Γ 7 den Menschen den Herrn seiner Handlungen nennt und Pol. A 5 erklärt, der Geist werde von niemand gezwungen.

Das also ist es, fährt P. fort, was mich bedrückt und ängstigt, was mir Schlaf und Gesundheit raubt, sodass die Auslegung der Fabel von Prometheus wahr ist, der dem Jupiter heimlich das Feuer rauben wollte, aber von diesem an den skythischen Felsen geschickt wurde, wo ihm ein Geier das Herz im Leibe frass. Prometheus aber ist der Philosoph, der, während er die Geheimnisse Gottes wissen will, von steten Sorgen und Gedanken zernagt wird, keinen Durst und keinen Hunger empfindet, nicht schläft und nicht isst, von allen verspottet und für einen Toren und Tempelschänder gehalten wird; von den Inquisitoren wird er verfolgt und ist ein Schauspiel des Volkes.

Das also ist der Gewinn der Philosophen, das ist ihr Lohn [9]).

Kap. VIII entgegnet auf die Darlegungen von Kap. VII und sucht ihnen gegenüber die Willensfreiheit zu retten.

Der Wille kann allerdings nicht das als gut Erkannte ablehnen, wohl aber kann er den Willensakt aufheben [10]). Man braucht für diese Aufhebung keine andere Ursache zu suchen als die, dass der Wille einfach nicht wählt. Könnte man eine andere Ursache davon angeben, so wäre der Willensakt etwas Naturhaftes, und der Wille wäre nicht frei. Dieser Akt der Aufhebung ist nichts Positives, sondern etwas Negatives: die privatio des Willensaktes [11]). Das Privative hat aber keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens [12]).

Kap. IX und X: Auch gegen diese Theorie erheben sich wieder Schwierigkeiten. In diesem Fall könnte sich der Wille unter gleichen Verhältnissen von sich aus, ohne andere Bestimmung, für Entgegengesetztes entscheiden [13]).

Aristoteles musste notwendigerweise die Willensfreit leugnen [14]). Wenn er in der „Ethik" einen anderen Standpunkt zu vertreten scheint, so tat er es wegen

---

1) S. 694 f. — 2) S. 697. — 3) S. 697. — 4) S. 698. — 5) S. 706 ff.
6) S. 701, 706. — 7) S. 708. — 8) S. 708.
9) „Ista igitur sunt, quae me insonmem & insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulae Promethei, qui dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter in rupe Scytica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem eius cor. Proteus (wahrscheinlich verdruckt für Prometheus) vero est Philosophus, qui dum vult scire dei arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur, non sitit, non famescit, non dormit, non comedit, non expuit, ab omnibus irridetur, & tanquam stultus & sacrilegus habetur: ab inquisitoribus prosequitur, fit spectaculum vulgi. haec igitur sunt lucra Philosophorum, haec est eorum merces" S. 709.
10) S. 710. — 11) S. 712. — 12) S. 713.
13) S. 720 und 727 f. — 14) S. 729.

des Volkes und wegen der guten Sitten, und P. glaubt, er habe das eine gesagt und das andere gedacht [1]).

Nach Aristoteles ist der Wille rein passiv und vollkommen an den Intellekt gebunden [2]). Sogar die Aufhebung des Willensaktes hängt nicht vom Willen, sondern vom Intellekt ab. Nach Aristoteles kann niemand wissend und wollend das Böse tun: „omnis malus est ignorans“ [3]).

Der Wille folgt stets dem Intellekt, ob dieser gut oder schlecht rät.

Der jeweils gute oder schlechte Rat hängt von der Verfassung ab, die der Intellekt vom Körper bei der Zeugung erhielt, ausserdem von äusseren Umständen: vom Einfluss der Gestirne, vom Verkehr mit gelehrten Männern, von der finanziellen Lage, also von Dingen, die dem Fatum unterworfen sind und nicht in unserer Macht stehen [4]).

Jedoch nach der wahren und christlichen Lehre, für die der Verfasser bereit ist, das Kreuz zu nehmen, um mit Christus und für Christus zu sterben [5]), kann man 1. einen nicht irrenden Intellekt und Willen haben, 2. wissend und wollend das Böse wählen, jedoch nur in dem Sinne, dass man den Begriff des Wählens auf die Aufhebung des Willensaktes ausdehnt; 3. unter gleichen Umständen sich für Entgegengesetztes entscheiden. Diese Fähigkeit kommt allerdings nur dem Willen zu. Und dieser besitzt sie nur insofern, als er das Gute aus eigener Macht unterlassen, nicht aber das erkannte Böse begehen kann [6]).

b) Von der Vorsehung (Kap. XI—XIV).

Es fragt sich (Kap. XI): Erkennt Gott die menschlichen Willensakte, ohne ihnen dadurch vor, während oder nach ihrer Vollendung Gewalt anzutun?

Die Lehre, die der Verfasser für die wahrste hält [7]), antwortet: Ja. Ihr widersprechen hiesse eine offenkundige Ketzerei behaupten.

Trotzdem erheben sich gegen diese Anschauung zwei grosse Schwierigkeiten: 1. Der menschliche Willensakt des Wollens oder Nichtwollens [8]) hängt nicht nur vom Wesen der Seele und ihrer Potenz, dem Willen ab, sondern von dem, was den Willen selbst bestimmt. Man kann den einzelnen Willensakt nicht begreifen, wenn man seine Ursache nicht kennt [9]).

Wenn also Gott denselben erkennt, so erkennt er dreierlei [10]). a) das Wesen der Seele, b) die Potenz d. h. den Willen, c) die Bestimmung des Willens. Potenz und Wesen der Seele sind Wirkungen Gottes. Die Bestimmung des Willens muss ebenfalls von Gott herrühren. Gott erkennt nur, was er verursacht hat. Wenn er also die Bestimmung des Willens nicht verursachen würde, könnte er sie auch nicht erkennen [11]). Gott ist daher auch Ursache der Sünde [12]).

Kap. XII antwortet darauf: Gott kann die zukünftigen Handlungen auf zweierlei Weise erkennen: a) als zukünftige, kontingente und unbestimmte; b) vermöge seiner Ewigkeit als wirkliche [13]) und bestimmte [14]).

Bei natürlichen Geschehnissen leuchtet diese Theorie ohne weiteres ein; doch erheben sich Schwierigkeiten gegen dieselbe, sowie es sich um menschliche Willensakte handelt [15]), denn diese sollen ja nicht von Gott verursacht sein, und Gott kann doch nichts ausser sich erkennen, was er nicht verursacht hat [16]).

---

1) „existimo tamen, opinionem Ciceronis esse magis ad mentem Aristotelis, etsi aliter videatur dixisse in Ethicis, hoc fecit propter vulgares & bonos mores: existimoque unum dixisse, & alterum sensisse“ S. 729.

2) S. 730 ff. — 3) S. 731. — 4) S. 733 f. — 5) S. 733. — 6) S. 733 f.

7) „hanc opinionem, quam verissimam credimus“ S. 740.

8) S. 740. — 9) S. 740 f. — 10) S. 741. — 11) S. 741. — 12) S. 746 ff.

13) „in actu“ S. 754. — 14) S. 753 f. — 15) S. 758. — 16) S. 761.

„Deshalb will ich, unbeschadet der Wahrheit, und indem ich mich hier wie sonst der römischen Kirche unterwerfe, erklären, dass Gott in einer Beziehung solche Akte verursache, in anderer Beziehung wieder nicht“ [1]).

Sowohl die guten als die schlechten Handlungen sind in gewisser Beziehung von Gott verursacht. Alles Schlechte gründet sich auf etwas Gutes. Die Sünde stammt vom Willen, der Wille aber ist gut, denn er stammt von Gott.

Sofern jedoch die Sünde auch eine „deformitas“ enthält, ist Gott nicht ihre „causa per se“, sondern nur ihre „causa permissiva“ [2]).

Der Wille würde nicht sündigen, wenn Gott es nicht zuliesse [3]).

Wenn Gott will, dass der menschliche Wille frei sei, so muss er ihm notwendigerweise eine Tätigkeit überlassen, die er (Gott) selbst nicht verursacht [4]). Gott bewegt den Willen nicht, sondern erhält ihn nur in seinem Dasein [5]). Das Laster bedarf als Defekt der Erhaltung durch Gott nicht [6]). Denn jeder Defekt erfordert als privatio nur eine causa deficiens. Gott ist auch nicht causa finalis oder exemplaris des Defekts, wohl aber causa finalis, exemplaris et conservans der guten Handlungen [7]).

Eine weitere Schwierigkeit lautet: 2. Da die Dinge entstehen und vergehen, so muss sich auch in Gott, wenn er sie erkennen will, eine Veränderung vollziehen, oder er muss fälschlicherweise etwas für noch bestehend ansehen, was tatsächlich schon vergangen ist [8]). Beides ist unmöglich. Daher kann Gott nach peripatetischer Lehre das Veränderliche nicht erkennen.

Kap. XII entgegnet [9]): Das Zustandekommen einer Handlung ruft in Gott nichts Neues hervor [10]). Wäre es der Fall, dann müsste entweder Gott irgendetwas zu der betreffenden Handlung beitragen oder es müsste die letztere auf Gottes Geist einwirken [11]). Beides ist unmöglich. Denn, wenn Gott zu der Handlung etwas beitragen würde, so wäre dies eine Bestimmung derselben; eine solche soll aber doch vom Willen ausgehen.

Die Handlung kann auch nicht auf Gott einwirken, denn dann würde er sich ja verändern, was der Verstand nicht zugibt [12]).

Gott kann das Unbestimmte und Kontingente nicht als bestimmt erkennen [13]).

Nun fragt es sich: Wie kann Gott erkennen, dass eine Handlung aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht?

Wenn eine Handlung, deren Ausgang ursprünglich unsicher war, sich vollendet hat, dann würde Gott erst in dem Augenblick, in dem sie sich verwirklicht hat, über ihren Ausgang sicher [14]). Es hat sich also mit diesem Augenblick auf Grund einer „factio“ in Gott etwas verändert. Dies ist aber unmöglich.

Jede wahre Erkenntnis besteht in einer Angleichung von Erkennendem und Erkanntem: „veritas consistit in adaequatione“ [15]). Wenn also Gott eine menschliche Handlung erkennt, muss sich entweder Gott der Handlung (was unmöglich ist) oder die Handlung Gott angleichen. In diesem Fall ist die Handlung von Gott verursacht und nicht vom Willen. Wenn die Handlung einen Defekt enthält [16]), kann sie nicht von Gott verursacht sein, da Gott nur „causa permissiva“ eines Defektes sein kann. Trotzdem erkennt Gott jenen Defekt, denn die Privationen werden durch „habitus oppositos“ erkannt. So spricht man, wenn man der wahren Ansicht der christlichen Religion folgt. Doch glaubt der Verfasser, dass

---

1) „ideo, salva veritate & me subijciendo in hoc & in caeteris Romanae ecclesiae, dicam, quod Deus & talium actuum est causa, & talium actuum quoquomodo non est causa“ S. 761.

2) S. 761 f. — 3) S. 761 f. — 4) S. 764. — 5) S. 766. — 6) S. 766. — 7) S. 766. 8) S. 750 ff. — 9) S. 767 ff. — 10) S. 768. — 11) S. 768. — 12) S. 768 f. 13) S. 769 f. — 14) S. 771. — 15) S. 776 f. — 16) S. 777 f.

Aristoteles nicht der Meinung gewesen sei, dass die Privationen von Gott erkannt werden. „Aber das Gesetz ist stärker als die menschliche Philosophie, da es von Gott stammt“ [1]).

Kap. XIII macht gegen diese Darlegungen verschiedene Schwierigkeiten geltend, sie werden in Kap. XIV gelöst. Doch bringen diese Erörterungen gegenüber dem Vorhergehenden nichts prinzipiell Neues.

Der Inhalt von Buch III ist kurz zusammengefasst folgender: 1. Nach der Lehre der Philosophen folgt der Wille stets dem Rat des Verstandes. Dieser aber ist seinerseits wieder von äusseren Umständen bestimmt. Von Willensfreiheit ist nicht die Rede.

2. Nach der kirchlichen Lehre dagegen ist der Wille frei und kann sich unter gleichen Umständen für Entgegengesetztes entscheiden. Der kirchlichen Lehre behauptet der Verfasser selbst anzuhängen. Er ist sogar bereit, für sie sein Leben zu lassen [2]).

Warum? a) Weil die philosophische Beweisführung nie zum Ziel führt; wenn man mit natürlichen Gründen operiert, scheint kein Weg sicher zu sein [3]).

Das Resultat von Buch I und II hatte ganz anders gelautet: dort schien vom Standpunkt der Vernunft aus alles für die stoische Lehre zu sprechen. Der Streit schien also in dieser Beziehung erledigt zu sein.

b) Weil die Ansicht der christlichen Religion unter allen Umständen wahr ist [4]), oder, anders ausgedrückt: weil das Gesetz stärker ist als die menschliche Philosophie [5]).

Wenn Aristoteles einmal im Widerspruch zu seiner sonstigen Lehre die Willensfreiheit behauptet hat, so tat er es aus volkserzieherischen Gründen und P. vermutet, dass er im Herzen einer anderen Ansicht anhing als der, die er äusserlich bekannte.

Dass der Philosoph nach der Ansicht des Verfassers auch sonst Grund hat, unter Umständen mit seiner eigenen Meinung hinter dem Berg zu halten, verrät die Stelle auf S. 709, wo unter anderem auf die Verfolgung der Philosophen von Seiten der Inquisition hingewiesen wird.

IV. Buch: Wie kann bei einem notwendigen Vorauswissen Gottes noch von Willensfreiheit die Rede sein [6])?

Kap. I und II: Die bisherigen Antworten auf diese Frage befriedigen den Verfasser nicht.

Kap. III bringt eine neue Antwort [7]). Gott hat eine vollkommene und genaue Kenntnis von allem, was war, ist und sein wird [8]). Doch kann er die zukünftigen Willenshandlungen auf zweierlei Weise erkennen: Einmal, sofern sie zukünftig und kontingent sind und noch vom Willen abhängen; in diesem Fall ist Gottes Vorauswissen nur ein kontingentes [9]); sodann, sofern sie vollendet und ausserhalb ihrer Ursachen sind: in diesem Fall ist die künftige Zeit dem ewigen Gotte schon gegenwärtig und ist dementsprechend sein Wissen ein bestimmtes [10]).

Gegen diese Lehre erhebt Kap. IV ein Bedenken: Wie ist es aufzufassen, wenn Christus zu Petrus sprach: „Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen“? Hatte der Herr bei dieser Vorhersage die Zeit im Auge, da Petrus ihn noch nicht verleugnet hatte, sodass also Jesus die Verleugnung nicht bestimmt hätte vorhersagen wollen?

---

1) „sed lex est fortior Philosophia humana, cum sit a Deo“ S. 779.
2) S. 733. — 3) S. 653. — 4) S. 779. — 5) S. 779. — 6) S. 813 ff.
7) S. 832—842. — 8) S. 832 f. — 9) S. 838. — 10) S. 837 f.

Oder dachte Christus an die Zeit, da die Verleugnung schon vollendet war, sodass er dieselbe mit Bestimmtheit vorausgesagt hätte [1])?

Im letzteren Fall hätte Petrus nicht gesündigt, denn seine Verleugnung wäre unvermeidlich gewesen. Er soll aber doch damit gesündigt haben.

Im ersteren Fall hätte Jesus diese Worte geradesogut zu irgend einem andern Jünger sagen können. Und eine solche Vorhersage, die nicht sicher vorhersagt, ist auch einem gewönlichen Sterblichen möglich [2]).

Aber Jesus wollte, wie sich schon an dem vorausgesetzten „Amen" zeigt, doch offenbar die Verleugnung mit Sicherheit vorhersagen.

Wohin man sich also schlägt, überall erwarten einen die peinlichsten Schwierigkeiten. Doch erklärt P., er wolle seine Meinung nicht unbesonnen und halsstarrig aufrecht erhalten, sondern sich „der Wahrheit" und der heiligen römischen Kirche unterwerfen, und tritt demgemäss der Ansicht bei, Gott habe, als er die Worte sprach, die Zeit im Auge gehabt, da Petrus noch nicht gesündigt hatte [3]).

Petrus handelte nicht gezwungen, als er den Herrn verleugnete, und Jesus sagte seine Verleugnung nicht mit Bestimmtheit vorher. Aber er kannte den Charakter des Petrus und sah die zahlreichen Motive, die ihn damals zur Verleugnung antrieben [4]). Deshalb sprach er: „Petrus, du wirst mich verleugnen". Er suchte dadurch noch in letzter Stunde seine Wachsamkeit zu schärfen und ihn von dem Vergehen abzuhalten.

In Kap. V widerlegt der Verfasser einige Einwände gegen die kirchliche Lehre.

Es wird z. B. eingewendet: Nach der christlichen Lehre begeht der Mensch eine Sünde, wenn er einen andern irren sieht und ihm nicht zurecht hilft, obwohl er die Macht dazu hat. Warum sündigt Gott nicht, wenn er dasselbe tut [5])?

Die Antwort lautet: Das Geschöpf ist dem Gesetz des Schöpfers unterworfen, nicht aber der Schöpfer selbst. Mit anderen Worten: „Quod licet Jovi, non licet bovi".

Zudem ist der Mensch zwar verpflichtet, seinen Nebenmenschen von der Sünde abzuhalten, aber er kann ihm doch nur raten [6]), die Entscheidung muss er ihm selbst überlassen.

Jedoch in dieser Hinsicht hat Gott alles getan, was er konnte; er schenkte dem Menschen den Verstand, gut und böse zu unterscheiden, gab ihm das mosaische Gesetz, sandte Propheten und zuletzt seinen eingeborenen Sohn; er sucht durch Apostel, Priester, Prediger u. dgl. m. den Willen zum Guten anzuleiten, ohne ihm seine Freiheit zu nehmen. Diese muss er ihm lassen [7]).

Ein anderer Einwand besagt [8]): Warum hat Gott dem Menschen einen sündigen Willen gegeben und seinen Verstand verdunkelt? Warum lässt er die Sünde von Lust, die Tugend dagegen von Trauer und Mühe begleitet werden? Warum lässt er die Rechtschaffenen Verfolgung und Marter erdulden?

P. entgegnet: Nicht deshalb, um den Menschen zur Sünde zu verführen, sondern damit das Verdienst des Menschen, wenn er trotzdem nicht sündigt, desto grösser sei [9]). Gott hat den menschlichen Verstand verdunkelt, weil es sich für einen menschlichen Intellekt so gehört. Im andern Fall wäre der menschliche Intellekt eine der Intelligenzen. Jedenfalls kann der Mensch trotz seines dunklen Verstandes gut und böse unterscheiden [10]).

---

1) S. 843 ff. — 2) S. 845 f.

3) „Ad hanc autem dubitationem non temere neque pertinaciter adhaerendo, sed veritati & sanctae Romanae ecclesiae me subijciendo, dico, ut mihi videtur, quod Deus illud dixit, ut respexit tempus in quo Petrus non peccavit" S. 846.

4) S. 852, 855 f. — 5) S. 859. — 6) S. 859 f. — 7) S. 860. — 8) S. 861.

9) S. 861 f., cfr. S. 881 ff., 888. — 10) S. 862.

Gott lässt den Menschen von Dämonen versucht werden, damit der Sieg des Menschen über die sündliche Begierde desto grösser sei. Obgleich die Existenz solcher Geister, wie in „De incantationibus" ausgeführt wurde, durch keinen natürlichen Grund bewiesen werden kann, so muss man sie doch annehmen, weil es die Kirche haben will[1]).

Eine weitere Schwierigkeit lautet[2]): Ist es Gott nicht möglich gewesen, eine bessere Welt zu schaffen, in der es nur tugendhafte Menschen gäbe?

Der Verfasser antwortet: Nein, denn Gott will, dass der menschliche Wille frei sei; damit muss er die Möglichkeit zu sündigen offen lassen[3]). Würde er dem Menschen die Fähigkeit zu sündigen nehmen, so würde er damit auch die Freiheit aufheben.

In Kap. VI sucht P. das, was bei der Besprechung der stoischen Lehre in Buch II, Kap. VII gegen die christliche angeführt wurde, zu widerlegen. Dabei wiederholt er vieles aus früheren Kapiteln. Es sei nur das Wichtigste von dieser Erörterung genannt.

Früher war gesagt worden: Wenn man behauptet, Gott habe den Menschen die Fähigkeit zu sündigen nicht zu dem Zweck gegeben, damit sie sündigten, sondern damit sie die Laster überwänden und so ihre Tugend vortrefflicher würde, so ist es in diesem Fall sonderbar und grausam, dass Gott, obgleich er weiss, dass die Menschen sich von ihren Lastern überwinden lassen und deshalb auf ewig verdammt werden müssen, sie trotzdem so geschaffen und ihnen soviele Versuchungen bereitet hat.

Gott hat bei dieser Auffassung Aehnlichkeit mit einem Vater, der seinem Sohn Räuber und Mörder zu Begleitern mitgibt[4]). Man muss ihn entweder für unverständig oder für grausam erklären.

Diesen Einwand weist P. folgendermassen zurück[5]): Gott ist weder grausam noch unverständig; denn wenn er dem Menschen die Fähigkeit zur Sünde und vieles, was ihn zur Sünde reizt, gab, so tat er es nicht, damit der Mensch sündige, sondern damit er sich überwinden und auf diese Weise ein Verdienst erwerben solle. Es geschah also aus Liebe und nicht aus Hass oder List. Ja Gott schenkte dem Menschen auch Mittel, die bösen Begierden zu überwinden: die Vernunft, das Gesetz, die Sakramente u. a. Daher ist der Mensch nicht das Werk eines unverständigen, sondern eines sehr klugen Schöpfers.

Der Vater aber, der seinem Sohn Räuber und Mörder zur Begleitung mitgibt, tut dies entweder wissend oder unwissend. Im letzteren Fall muss man ihn als unklug bezeichnen. Im ersteren Fall will er entweder das Verderben des Sohnes oder will er es nicht. Will er es, dann ist er grausam; will er es nicht, dann ist er unverständig. Keines von beiden lässt sich von Gott behaupten. Denn einerseits will er nicht das Verderben des Menschen, sondern seine Seligkeit, andererseits hat er ihn aufs beste ausgerüstet.

In Buch II, Kap. VII hiess es: Die Stoiker entgehen den Schwierigkeiten eher als die Christen. Denn nach stoischer Lehre *kann* Gott die Uebel nicht verhindern, nach christlicher Lehre *kann* er es wohl, aber er *will* es nicht. Nach stoischer Lehre ist Gott *von Natur* lahm, nach christlicher ist er *freiwillig* lahm[6]).

Der Verfasser erwidert: Wenn Gott nach stoischer Ansicht einem Lahmen gleicht, so ist von Natur ein Defekt an Gott; er ist also gar nicht Gott[7]). Des-

1) „quanquam fortassis ratione naturali daemones esse probari non possit, ut diximus in nostro opusculo de Incantationibus: tamen quoniam Ecclesia tenet, admittendi sunt" S. 865.

2) S. 865 ff. — 3) S. 869. — 4) S. 879 f. — 5) S. 888. — 6) S. 880. — 7) S. 890.

halb ist die Lehre der Stoiker töricht. Nach den Christen aber ist Gott weder von Natur noch freiwillig lahm. Er ist also überhaupt frei von einem Defekt. Die Stoiker lassen ausseracht, dass Gott nicht an die Gebote gebunden ist, die für den Menschen gelten[1]).

Die Darlegungen dieses Kapitels bewegen sich in offenem Gegensatz zu dem, was der Verfasser in Buch II, Kap. VII ausgeführt hat.

Während P. dort die stoische Lehre zu vertreten schien, stellt er sich hier vollständig auf den Standpunkt des Indeterminismus[2]).

Dort sprach er als Philosoph, hier redet er als gläubiger Christ.

Der Wille war stets frei und wird stets frei sein[3]). Doch geben auch die Christen zu, dass er zwar nicht „per se", aber „per accidens" den Gestirnen unterworfen sei: die Gestirne beeinflussen ihn zwar, aber sie zwingen ihn nicht.

Auf die Frage: „kann jeder Wille nicht sündigen?" antwortet der Verfasser: „Ja". Wenn man weiter fragt: „warum sündigt er nicht?", so erwidert P.: „weil es ihm so gefällt"[4]).

Gott gab dem Menschen die Freiheit und damit die Möglichkeit, zu sündigen, aber nicht zu dem Zweck, dass er sündige, sondern dass er, obgleich er sündigen kann, nicht sündige. Will man dem Prinzip des Glaubens folgen, muss man so reden[5]). Doch scheint diese Ansicht dem Aristoteles zu widersprechen.

P. gesteht zu, dass im ersten Buch vieles zur Verteidigung der Stoiker gesagt worden sei, was dieser Anschauung (d. h. der christlichen) zu widersprechen scheine[6]). Vieles könnte von dort gesammelt und gegen die Lehre der christlichen Religion angeführt werden. Aber P. ist überzeugt, dass der aufmerksame Leser des IV. Buches leicht eine Antwort darauf finden werde[7]).

Was ist das Resultat dieser Ausführungen?

Wenn sich der Verfasser schon in den beiden letzten Büchern zur kirchlichen Lehre von der Willensfreiheit bekannt hat, so unterstreicht er dieses Bekenntnis in Buch IV: „Der Wille war stets frei und wird stets frei sein"[8]).

Wo es möglich ist, sucht P. die Kirchenlehre durch Gründe zu stützen. Wo dies nicht angeht, unterwirft er sich ihr einfach: obgleich die Existenz von Dämonen durch natürliche Gründe nicht bewiesen werden kann, nimmt er sie trotzdem an, weil es die Kirche so will[9]).

Wenn der Gegner der Kirchenlehre zu dem Ergebnis kommt, dass man Gott auf Grund der kirchlichen Providenzlehre den Vorwurf der Grausamkeit oder des Unverstands machen könne, so erwidert ihm P. mit dem Dogma: Gott ist weder grausam noch unverständig, denn einerseits will er ja nur die Seligkeit des Menschen, andererseits hat er ihn zu diesem Zweck aufs beste ausgerüstet und ihm Mittel gegeben, mit denen er die Sünde überwinden kann.

Wenn ein Einwand von Kap. VII des II. Buches den Unterschied zwischen christlicher und stoischer Lehre dahin bestimmt hatte, dass nach der christlichen Gott freiwillig, nach der stoischen von Natur lahm sei, so erwidert P. ebenfalls in dogmatischer Weise: Nach den Christen ist Gott weder von Natur noch freiwillig lahm[10]). Das

V. Buch: „Von der Prädestination"

zerfällt in 4 Abschnitte: 1. Kap. I, Einleitung; 2. Kap. II—IV, ob Gottes Handeln kontingent oder notwendig sei; 3. Kap. V—VI, die von der thomistischen Prädestinationslehre; 4. Kap. VII—VIII, die von der Prädestinationslehre des P. handeln.

---

1) S. 890 f. — 2) S. 895, 901, 905. — 3) S. 905. — 4) S. 905 f. — 5) S. 909.
6) S. 911 f. — 7) S. 911 f. — 8) S. 905. — 9) S. 865. — 10) S. 890.

1. Einleitung (Kap. I).

Für die Philosophen kommt die Frage, nach der Prädestination (im Zusammenhang mit der Lehre vom Fatum) nicht in Betracht: sie behaupten nicht, dass die Götter die einen erwählt, die andern verworfen hätten. Denn entweder halten die Philosophen die Seele für sterblich, dann wird sie weder erwählt, noch verworfen, oder, wenn sie sich für die Unsterblichkeit aussprechen, dann lehren sie, dass in einem unendlichen Kreislauf die Seele wiederholt mit dem Körper vereinigt und wiederholt von ihm getrennt werde.

Bei den Christen dagegen hängt die Frage nach der Prädestination aufs engste mit der Frage nach dem Fatum zusammen. Die eine lässt sich ohne Berücksichtigung der andern nicht beantworten [1]).

2. Handelt Gott kontingent oder mit Notwendigkeit? (Kap. II—IV).

Gott kann nicht kontingent handeln, denn in diesem Fall würde er unbestimmt handeln. Das bedeutete aber eine Unvollkommenheit und eine solche kann man Gott nicht beilegen [2]).

Die Stoiker vertreten daher die Ansicht, dass das göttliche Handeln determiniert sei [3]). Jedoch, wenn Gott nicht kontingent handelt, handelt er notwendigerweise, und wenn er den Himmel bewegt, bewegt er ihn notwendigerweise, er muss also in diesem Fall den Himmel bewegen. Die Himmel hören mithin nicht auf, bewegt zu werden. Ergo hat die Bewegung nicht angefangen und wird nie aufhören [4]).

Diese Lehre verstösst gegen die Glaubensartikel, also ist das antecedens falsch [5]). Das ergibt sich auch aus der allgemeinen Lehre der Theologen, nach der Gott zwar mit Notwendigkeit die göttlichen Personen hervorbringt, dagegen das Universum kontingent schafft; Gott handelt also in kontingenter Weise auf die Aussenwelt.

Was ist nun unter kontingentem Handeln Gottes zu verstehen?

Entweder [6]), dass Gott in einem Zeitabschnitt den einen von zwei kontradiktorischen Gegensätzen in einem andern Zeitabschnitt den andern unmittelbar hervorbringen könne; oder, dass Gott in einer und derselben Zeit beide divisive hervorbringen kann, d. h. sowohl den einen als den andern, wenn auch (gemäss der 1. Auffassung) nicht beide zu gleicher Zeit [7]). Diese erste Auffassung des Begriffs vertritt der Verfasser. Aristoteles würde zwar diese Möglichkeit leugnen, die Christen aber — und P. mit ihnen — geben sie ohne Bedenken zu [8]).

Dass Aristoteles sie leugnet, ist klar. Denn sonst hätte ja die Bewegung einmal ganz neu anfangen können; sie ist aber nach Aristoteles ewig.

„Wir jedoch behaupten das Gegenteil“ [9]): Gott hat die Welt ins Dasein gerufen und wird ihr wieder ein Ende machen.

Der 2. Auffassung, dass nämlich Gott so wie der menschliche Wille in einer und derselben Zeit jeden von beiden kontradiktorischen Gegensätzen hervorbringen könne, kann der Verfasser nicht beipflichten. Er will damit allerdings „der Wahrheit nicht vorgreifen und unterwirft sich der Bestimmung der heiligen römischen

---

1) S. 913 f. — 2) S. 914 f. — 3) S. 916. — 4) S. 919. — 5) S. 919.
6) S. 919 f. — 7) S. 920.
8) „quod quanquam Arist. negaret illud, nos tamen Christiani illud indubitanter concedimus“ S. 920.
9) „Nos vero tenemus oppositum de facto“ . . . S. 922.

Kirche [1]). Wenn Gott in diesem Sinne kontingent handeln würde, dann wäre er veränderlich. Das ist unmöglich [2]).

Zwar kann Gott in einem Zeitabschnitt das kontradiktorische Gegenteil von dem tun, was er in einem anderen tut. Aber in dem Augenblick, da er handelt, handelt er mit Notwendigkeit.

Gott hat von Ewigkeit her bestimmt, dass ein Teil der Geschehnisse mit Notwendigkeit, ein anderer Teil derselben kontingent verlaufe [3]).

Für Gott sind die zukünftigen Ereignisse als zukünftige nicht sicher. Sofern aber der ewige Gott ihren Ausgang mit Sicherheit vorhersieht, sind sie ihm gegenwärtig, schaut er sie ausserhalb ihrer Ursachen [4]).

Der menschliche Wille ist frei, der göttliche ist determiniert [5]).

Man wendet ein: Wenn Gott mit Notwendigkeit handeln würde, dann hätte er die Welt nicht ins Dasein gerufen.

Doch, lautet die Antwort, Gott hat mit Notwendigkeit die Welt gegründet, weil er von Ewigkeit her angeordnet hat, dass die Welt in diesem bestimmten Augenblick entstehe [6]).

Gegen diese Anschauung erheben sich grosse Schwierigkeiten (Kap. III): Wenn Gott mit Notwendigkeit die Welt geschaffen hätte, dann würde er mit Notwendigkeit nach aussen wirken. Diese Ansicht verstösst aber gegen die übereinstimmende Meinung aller Theologen, die behaupten, das Hervorgehen der göttlichen Personen, das sich innerhalb Gottes vollzieht, sei notwendig, das Hervorgehen der Welt aber sei kontingent: sie gehe nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus der ewigen Bestimmung des göttlichen Willens hervor [7]).

P. erkennt an, dass die vorgebrachten Bedenken sehr schwer wägen (Kap. IV), und wundert sich deshalb nicht darüber, dass Aristoteles und die Stoiker behaupteten, Gott wirke mit Notwendigkeit „nach aussen" [8]).

Dieser letztere Ausdruck samt seinem Gegensatz: der Wirkung „nach innen" kommt zwar bei jenen Philosophen noch nicht vor. Von einem Hervorgehen der 3 Personen aus der göttlichen Natur ist bei ihnen nicht die Rede.

Denn die Trinität kann nur aus göttlicher Gnade und Offenbarung erkannt werden; diese sind dem Aristoteles und den Stoikern nicht zuteil geworden [9]). Der Verfasser redet vielmehr nur deshalb von einer Wirkung Gottes nach aussen, um sich mit den Worten der Christen auszudrücken [10]) und weil offenbar die Philosophen in diesem Punkt anderer Meinung waren als die Christen. Trotzdem vertraten auch viele andere Philosophen die Ansicht, dass die Welt angefangen habe. Aber an jene Wirkung Gottes nach innen haben sie nicht gedacht, da der menschliche Verstand aus rein natürlichen Gründen nicht auf sie stossen kann. Daher ist für die Philosophen Gottes Wirken überhaupt und sein Wirken nach aussen gleichbedeutend [11]).

Gottes Handeln ist notwendig. Gott muss handeln und kann nicht angefangen haben, zu handeln [12]). Denn in diesem Fall würde Gott kontingent handeln. Kontingent handeln heisst unbestimmt handeln. Dies widerstreitet aber dem Wesen Gottes.

Obgleich es schwer zu sein scheint, ohne Widerspruch die Lehre des Glaubens aufrecht zu erhalten, so will es der Verfasser trotzdem, so gut er kann,

1) „Si vero loquamur secundo modo, scilicet quod pro eodem tempore potest divisive utrumque oppositum producere, quanquam voluntas nostra hoc possit, ut manifestum videtur: tamen non praeiudicando veritati, & me subijciendo determinationi Sanctae Romanae ecclesiae, dico, quod non potest hoc Deus facere . . ." S. 922 f.
2) S. 926 cfr. S. 933. — 3) S. 927. — 4) S. 929 f. — 5) S. 929 f. — 6) S. 930 f.
7) S. 932. — 8) S. 936. — 9) S. 937. — 10) S. 938. — 11) S. 938.
12) S. 938 f., cfr. 941.

versuchen [1]). Wenn seine Entgegnung nicht genügt, so soll man deshalb nicht anders denken als der Glaube, denn unser Intellekt kann nicht in so dunkle Fragen eindringen. Daher mögen die Offenbarung und die kanonische Schrift, die nicht irren kann, genügen [2]).

Man darf Gott jedenfalls keinerlei Unvollkommenheit beilegen. Das tut man aber, wenn man behauptet, er habe einen indeterminierten Willen [3]).

Gott muss vielmehr alles von Ewigkeit her bestimmt haben [4]); das folgt aus seinem Wesen.

Doch war es nicht notwendig, dass er alles gerade so bestimmte, wie er es bestimmte. Das hing vielmehr lediglich von seinem Willen ab, dem es so gefiel [5]). Ob das Universum existiert oder nicht, tut nichts zur Vollkommenheit Gottes [6]). Gott könnte an und für sich auch nicht handeln [7]) d. h. seinem Wesen würde das nicht widersprechen. Aber so, wie es sein Wille von Ewigkeit her beschlossen hat, so muss er handeln [8]). Gott kann nichts tun, was er nicht von Ewigkeit her bestimmt hat [9]).

3. Die thomistische Prädestinationslehre (Kap. V—VI).

Nach ihr hat Gott, um seine Vollkommenheit zu offenbaren, die verschiedenen Kreaturen (vergängliche und unvergängliche) geschaffen. Die höchste der vergänglichen ist der Mensch [10]). Wenn der Mensch zur übernatürlichen Seligkeit gelangen will, muss er dazu gesandt werden [11]). Die Prädestination ist nun nichts anderes als die Sendung des menschlichen Willens zur Seligkeit [12]). Darin zeigt sich die vollkommene Tugend Gottes und seine Liebe zum Menschen. Da Gott aber auch gerecht ist und als solcher die Sünder bestraft, liess er viele sündigen, damit an ihnen seine Gerechtigkeit offenbar würde [13]). Die Reprobation ist nichts anderes als die Entlassung zur Sünde und Strafe [14]).

Die Prädestinierten liebt Gott und wählt sie dann aus; die Verworfenen aber will er nicht und weist sie daher ab [15]).

Der Grund, weshalb ein Mensch von Gott prädestiniert wird, liegt nicht im Menschen, sondern lediglich in Gottes Güte [16]).

Die Prädestination wirkt mit Notwendigkeit. Die Zahl der Prädestinierten steht für Gott (nicht für uns Menschen) formaliter und materialiter fest, d. h. Gott weiss nicht bloss, wieviele (z. B. dass 1000) prädestiniert sind, er weiss auch wer (z. B. dass Sokrates) prädestiniert ist. Gegen diese thomistische Prädestinationslehre erhebt Kap. VI einige Bedenken.

Es ist eine, besonders bei den Dominikanern verbreitete Ansicht, der heilige Thomas habe vom Erlöser vor vielen Zeugen die Zusicherung erhalten, alles, was er (Thomas) auf dem Gebiet der Theologie geschrieben habe, sei vollkommen wahr und richtig erklärt.

Wenn das stimmt, will der Verfasser nichts von diesen Worten über Prädestination bezweifeln. Denn, obgleich sie ihm falsch und unmöglich, ja eher Täuschungen und Illusionen als Lösungen zu sein scheinen, so ist es doch, wie Platon sagt, gottlos, wenn man Göttern und ihren Söhnen nicht glaubt, auch in dem Fall, wenn sie Unmögliches zu behaupten scheinen. Und nach der Ansicht

1) S. 942 f.

2) „Quod si responsiones non satisfacient, propter hoc tamen non est a Fide dissentiendum. Noster enim intellectus non potest in tam ardua penetrare. quare sufficiat revelatio & scriptura Canonica, quae errare non potest . . .“ S. 943.

3) S. 943 f. — 4) S. 944. — 5) S. 945 f. — 6) S. 945, 947. — 7) S. 949.

8) S. 948. — 9) S. 948 f. — 10) S. 952. — 11) S. 953 f. — 12) S. 954.

13) S. 954. — 14) S. 954. — 15) S. 955. — 16) S. 955.

des Apostels[1]) müssen wir unsern Geist unter den Gehorsam gegen Christus gefangen nehmen. Jedoch, mag das, was von Thomas berichtet wird, wahr sein oder nicht, P. will doch einiges anführen, was ihm grosse Zweifel an der Richtigkeit der thomistischen Lehre erweckt, und er hofft, dass die zahlreichen Anhänger dieser Lehre seine Bedenken beseitigen werden[2]).

Wenn Thomas erklärt, damit Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit offenbar würden, müsse es neben den guten auch böse Menschen geben, so erwidert P.: Gottes unendliche Vollkommenheit kann sich in irdischer Endlichkeit doch nie ganz offenbaren; es ist daher von keiner Bedeutung, ob sie sich in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit offenbart oder nicht[3]).

P. hält dafür, dass die Ansicht des hl. Thomas noch gottloser sei als die der Stoiker, denn damit, dass Gott Sünden will, sündigt er[4]).

Wie kann Gott diejenigen, die er verworfen hat und die deshalb sündigen müssen, noch bestrafen[5])?

Die stoische Lehre ist eher zu verstehen als die thomistische[6]). Denn bei den Stoikern verlangt es die Natur von Gott, dass er so handle, wie er handelt. Bei Thomas aber sündigt Gott freiwillig[7]).

Die thomistische Prädestinations- und Reprobationslehre vertreten heisst die Menschen in Verzweiflung jagen und zu Lastern auffordern[8]). Diese Theorie legt Gott die allergrösste Grausamkeit und Ungerechtigkeit bei.

Auf diese Weise stärken „die Christen die stoische Lehre desto mehr, je mehr sie dieselbe zu entkräften suchen. Ja die Meinung der Stoiker scheint weit besser zu sein als diejenige der Christen[9])?

4. Die Prädestinationslehre des Pomponatius (Kap. VII).

Der Verfasser leitet seine eigene Theorie ein mit der Bemerkung, dass er ihr nicht fest anhänge, solange nicht durch bewährte Theologen festgestellt sei, ob sie den Forderungen der Kirche entspreche oder nicht. Werde seine Ansicht für nicht kirchlich befunden, so verwerfe er sie ganz und gar, ob nun die neuen Lösungen, die man seinen Zweifeln etwa entgegenhalte, ihm genügten oder nicht: er schliesse sich auf jeden Fall dem an, was von der Kirche bestimmt werde[10]).

Die Lehre P's. ist folgende: Es gehört zum Wesen des Universums, dass es vollkommene, mittlere und unvollkommene, freie und unfreie Geschöpfe umfasst[11]).

1) II. Kor. 10_5.

2) „Percelebre divulgatumque est, praecipue apud homines divi Dominici, divum Thomam habuisse a Redemptore multis veraciter audientibus, & non Phantastice, omnia quae per eum Thomam scripta sunt, quae attinent ad Theologiam, verissima esse & recte declarata. Quod si verum est, nihil est, quod in dictis his de Praedestinatione dubitem. Nam quanquam mihi falsa & impossibilia esse videantur, immo deceptiones & illusiones potius quam enodationes: tamen, ut inquit Plato, inpium est, dijs & eorum filijs non credere, etsi impossibilia videantur dicere: & iuxta Apostoli sententiam, oportet captivare mentem nostram in obsequium Christi. Verum, sive hoc quod de eo fertur, verum sit, aut non verum, adducam tamen in medium nonnulla quae mihi in his dictis à Thoma magnam dubitationem ingerunt: speroque multos eius doctrinae imitatores fore . . . . . qui mihi has dubitationes enodabunt . . .“ S. 958 f.

3) S. 960 f. — 4) S. 962. — 5) S. 963. — 6) S. 965. — 7) S. 965 & 973.

8) S. 965 f. & 974. — 9) S. 972 f.

10) „. . . volo hic ponere nostrum modum conformem prioribus dictis: cuitamen firmiter non adhaero, donec per Theologos approbatos declaratum sit, an hic modus stare possit, & conoeniens sit dictis Ecclesiae. Si namque declarabitur, quod modus iste repugnet religioni Christianae, eum ex toto abijcio: et sive solutiones, quae dabuntur, nostris dubitationibus satisfacient mihi, sive non satisfacient mihi, non minus determinatis per Ecclesiam adhaereo“ S. 975.

11) S. 976 f.

Nur der menschliche Wille ist frei [1]). Gott gab dem Menschen die Fähigkeit zu sündigen, nicht damit er sündige, sondern damit er gegen die Sünde ankämpfe und sich Tugenden erwerbe [2]). Für den, der nicht sündigt, hat Gott die Seligkeit bestimmt, für den Sünder dagegen die Strafe [3]).

Die menschliche Natur ist selbst wieder in gewissem Sinne ein Universum. Gott wollte, dass nicht alle Menschen in gleichem Masse, sondern die einen mehr, die andern weniger vollkommen und dementsprechend selig seien [4]). Was die Seligkeit betrifft, so muss man unterscheiden zwischen der Seligkeit, die jeder Mensch auf natürliche Weise erlangen kann, und der höheren Seligkeit, die allein durch Gottes Gnade einigen wenigen zuteil wird. Diese wenigen kann man „Erwählte“ [5]) nennen.

Der Grund, weshalb die einen erwählt werden, die andern nicht, ist nicht das Verdienst der Betreffenden, sondern lediglich Gottes Wille [6]).

Doch ist das nicht so zu verstehen, als ob Gott diejenigen, die er nicht in dem Masse liebt und erwählt, hassen würde. Der Schöpfer hasst sein Geschöpf nicht, sondern liebt es.

Diejenigen, die Gottes Gnade gut gebrauchen, werden selig; diejenigen, die sie missbrauchen, werden verdammt. Die ersteren nennt man „praedestinati“, die letzteren „reprobati“ [7]).

Die Prädestination bzw. Reprobation Gottes ist in einer Hinsicht absolut und sicher, sofern der ewige Gott das Zukünftige als gegenwärtig schaut; sie ist bedingt und kontingent, sofern Gott das Zukünftige als Zukünftiges und Unvollendetes erkennt [8]).

Kap. VIII erhebt einige Einwände gegen die vorgetragene Theorie; sie werden in Kap. IX erledigt.

Fassen wir den Inhalt dieses Buches kurz zusammen.

1. Wenn man von dem Hervorgehen der göttlichen Personen aus Gottes Wesen absieht, so kann Gott nach der theologischen Lehre kontingent wirken, er schuf z. B. die Welt kontingenterweise [9]); nach der philosophischen Lehre des Aristoteles und der Stoa dagegen wirkt Gott stets notwendigerweise [10]); Gott muss stets handeln. Seine Bewegung der Himmel hat nie angefangen und wird nie aufhören.

Diese Ansicht verstösst gegen die Glaubenslehre [11]). Das genügt P., um ihre Prämisse (dass Gottes Wirken auf die Aussenwelt determiniert sei) abzulehnen [12]). P. weiss, dass sich die kirchliche Lehre ohne Widerspruch schwer verteidigen lässt. Trotzdem versucht er es [13]): Gottes Wille ist determiniert. Er hat von Ewigkeit her alles angeordnet [14]) z. B. auch, dass die Welt in einem bestimmten Zeitpunkt ins Dasein trete [15]). Alles geschieht so, wie es Gottes Wille von Ewigkeit her bestimmt hat. Aber dass Gott alles gerade so bestimmt hat, wie er es bestimmt hat, ist nicht notwendig [16]), sondern kontingent.

P. verteidigt also die kirchliche Lehre. Er setzt sich sogar einmal [17]) mit dem Ausdruck „wir Christen“ in Gegensatz zur Auffassung des Aristoteles. Worauf beruht nach der Meinung bzw. nach den Aussprüchen des Verfassers der Vorzug der christlichen Lehre? Es gibt Geheimnisse, die das philosophische Nachdenken nicht ergründen kann z. B. das der Trinität [18]), die uns aber von der göttlichen Gnade und Offenbarung erschlossen werden. Deshalb unterwirft sich P. unter

---

1) S. 977. — 2) S. 978 f. — 3) S. 979. — 4) S. 980. — 5) „electi“ S. 981.
6) S. 981. — 7) S. 983. — 8) S. 984 f. — 9) S. 932. — 10) S. 936.
11) S. 919. — 12) S. 919. — 13) S. 942 f. — 14) S. 944 ff.
15) S. 930 f. — 16) S. 945 ff. — 17) S. 920. — 18) S. 937 f., 942 f.

allen Umständen der Kirchenlehre, auch dann, wenn sie der philosophischen Reflexion nicht genügen will. Offenbarung und kanonische Schrift können nicht irren[1]).

2. Die thomistische Prädestinationslehre weist P. ab. Sie scheint ihm falsch und unmöglich zu sein[2]). Doch will er nichts an ihr bezweifeln, wenn Christus für ihre Richtigkeit einsteht. An und für sich scheint ihm die stoische Lehre weit besser zu sein als die der Christen[3]).

3. Demgegenüber trägt P. seine eigene Prädestinationslehre vor, der er aber nur dann anhängen will, wenn sie den Forderungen der Kirche entspricht. Der kirchlichen Lehre unterwirft er sich auf jeden Fall[4]).

Nach dieser Theorie des Verfassers ist der menschliche Wille frei und kann sündigen[5]). Wer nicht sündigt, wird selig. Der Sünder wird verdammt. Es gibt zweierlei Arten von Seligkeit: a) diejenige, die jeder Mensch auf natürliche Weise erreichen kann. b) diejenige, die Gott nur den durch seine freie Gnade Erwählten zugedacht hat[6]). Wenn diese letzteren die göttliche Gnade gut anwenden, werden sie selig und zählen zu den „praedestinati"; wenn sie dieselbe missbrauchen, werden sie verdammt und zählen zu den „reprobati"[7]).

Der Epilog[8])

legt das Ergebnis des ganzen Werkes dar: Was die Frage nach Fatum und Willensfreiheit betrifft, so wurden hier 6 Meinungen aufgezählt. Keine von diesen ist ohne Begründung und ohne grosse Schwierigkeiten. Dem, der aufmerksam betrachtet und sich allein von der Vernunft leiten lässt, genügt keine vollkommen.

Der Verfasser stellt nun zwei Behauptungen auf:

1. Wenn man bei rein natürlichen Gründen bleibt und sich nur durch seine Vernunft leiten lässt, scheint keine dieser Ansichten widerspruchsfreier zu sein als die der Stoiker. Das schwerste gegen sie sprechende Argument ist, dass nach ihr Gott die Ursache der Sünde sein soll, mithin also sündigen würde, was absurd und ein Irrtum zu sein scheint.

Wer aber mit den Stoikern annimmt, dass die menschlichen Seelen sterblich sind, dem erscheint alles in bester Ordnung. Denn, wenn die Seele sterblich ist, ist die Tatsache, dass die einen von den andern mit Füssen getreten werden, dass die einen herrschen, die andern dienen, ja dass der eine den andern verschlingt, nicht grausamer, als dass der Wolf das Schaf verzehrt und die Schlange andere Tiere tötet. Denn wenn das eine dem Universum zur Zierde dient, muss es in ähnlicher Weise auch das andere tun. Gäbe es nicht so viele Uebel, dann gäbe es auch nicht so viele Güter. Weil diese Ordnung unbegrenzte Jahrhunderte lang angedauert hat und unbegrenzt andauern wird und weil das, was immer ist, eine „causa per se" hat, deshalb liegt sie nicht in unserer Gewalt, sondern in der des Fatums.

Aber auch bei Annahme der Unsterblichkeit kann man diese Ansicht ganz wohl vertreten, denn nach dem Grundsatz: „infinitum in actu abhorret natura" ist die Zahl der Seelen begrenzt. Daher werden in diesem Fall die Seelen wiederholt mit den Körpern vereinigt. Wie wir im Universum sehen, dass dasjenige Land, das jetzt fruchtbar ist, später unfruchtbar wird, so werden auch, wie die Geschichte lehrt, aus Reichen Arme, aus Grossen Niedrige. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass der, der jetzt König ist, später einmal Knecht sein wird und umgekehrt. Auf diese Weise scheint also die Ungleichheit unter den Menschen behoben zu sein.

---

1) S. 942 f. — 2) S. 958. — 3) S. 972 f. — 4) S. 975. — 5) S. 977 f. — 6) S. 980 f. 7) S. 983. — 8) S. 1010 ff.

Man könnte dagegen einwenden: Wenn ich einst ein König war und nun ein Sklave bin, müsste ich mich dann nicht an meine frühere Existenzform erinnern? Der Verfasser entgegnet: Nein, so wenig, als ich mich an die Zeit erinnere, da ich noch im uterus meiner Mutter war.

Der Weltlauf scheint ein Spiel Gottes zu sein. Es genügt, dass im Himmel keine Schlechtigkeit ist, unter dem Mond ist alles faul. Die Welt ist einem Tier vergleichbar, der Teil unter dem Mond bildet gleichsam die stercora desselben. Der Verfasser sieht keinen natürlichen Beweisgrund, der die stoische Ansicht widerlegen könnte[1]). Nach ihr erkennt Gott das Einzelne, wenigstens sofern es vergänglich ist, nur der species, nicht dem Individuum nach. Denn: 1. scheint sich das Unendliche nicht erkennen zu lassen; 2. müsste Gott sich sonst ändern, „obwohl wir oben anders sprachen. Aber dies gefällt mir besser“[2]).

2. Da die menschliche Weisheit fast stets im Irrtum ist, und kein Mensch auf rein natürlichem Weg die lautere Wahrheit, besonders über die Geheimnisse Gottes, erreichen kann, deshalb muss man in allem bei der Entscheidung der vom heiligen Geist geleiteten Kirche verharren. Weil nun die Kirche die stoische Lehre vom Fatum verdammt, so haben wir diese schlechthin zu verneinen und standhaft der Kirche zu glauben.

Wie aber „bei den Christen“ die göttliche Providenz mit der Willensfreiheit vereinbar sein soll, sieht P. nicht ein. Vielmehr scheint ihm der gewöhnliche Versuch, beides zu verbinden, ein blosses Taschenspielerkunststück und eher eine Verwicklung und Täuschung als eine Lösung und Entwirrung zu sein. Mit grosser Genugtuung setzt P. hinzu: „Ich aber stellte eine andere Theorie auf, die mir genügt. Wenn sie auch anderen genügt, so möge G o t t gepriesen werden, von dem nach der Ansicht des Jakobus alles Gute kommt. Wenn sie ihnen aber nicht genügt, so möge ihr Mangel m i r zugeschrieben werden[3])“.

Der Epilog schliesst mit den Worten: „Dem aber, was ich sagte, hänge ich nur soweit an, als es die römische Kirche billigen wird, der ich mich auch in anderen Dingen vollständig unterwerfe[4])“.

Also vom Standpunkt der natürlichen Vernunft scheint dem Verfasser die stoische Lehre die wahrscheinlichste zu sein; sie ist unwiderleglich und widerspruchsfreier als die anderen Theorien. Sie gefällt P. daher am besten von allen. Dennoch lehnt er sie ab, weil sie von der Kirche verdammt wird: die menschliche Weisheit ist stets im Irrtum befangen. Die lautere Wahrheit lässt sich nicht auf natürlichem Weg erreichen, sondern die Kirche allein ist in ihrem Besitz, denn sie wird vom heiligen Geist geleitet.

Und so unterwirft P. sich der Kirchenlehre und macht mit seiner Schlusserklärung auf S. 1014 das Einschreiten der Kirchenbehörde gegen seine Person unmöglich. In

„De nutritione et augumentatione[5])“

werden die Fragen des Wachstums erörtert.

Die eigentlich naturwissenschaftlichen Ausführungen der Schrift berühren die Frage der „zweifachen Wahrheit“ nicht. Es sei deshalb nur soviel davon angeführt, als zum Verständnis der für dieses Problem wichtigen Stellen nötig ist.

1) S. 1013. — 2) „. . . quanquam supra aliter dixerimus. Verum hoc mihi magis placet“ S. 1013. — 3) „Ego autem posui alium modum, qui mihi satisfacit“ S. 1014.

4) „His autem, quae dixi, tantum adhaereo, quantum approbaverit Ro. ecclesia, cui & in alijs me totum subijcio“ S. 1014.

5) Die Zahlen beziehen sich, sofern nichts Besonderes bemerkt ist, auf die entsprechenden Blätter von „De nutr.“.

Das I. Buch handelt speziell von der „augumentatio“ und der ihr zu Grunde liegenden „nutritio“ lebender Wesen.

P. gibt zunächst im Anschluss an Aristoteles eine Definition von „augumentatio“ [1]). Es ist darunter (im Unterschied von der Vergrösserung eines Haufens von verschiedenen Dingen) das Grösserwerden eines und desselben Dinges zu verstehen. Bei der „augumentatio“ vergrössert sich mit dem Ganzen jeder Teil desselben. Diese Vergrösserung wird durch Nahrungsmittel verursacht, die von aussen kommen: ohne Nutrition keine Augumentation.

Da die Seele in der Psychologie Pomponazzis vor allem Lebenskraft ist, so hing mit diesen biologischen Fragen auch die Frage nach dem Wesen der Seele zusammen [2]). Die Tatsache, dass gewisse Lebewesen, auch wenn sie zerteilt werden, als Teile weiterleben können, legte die Frage nahe, ob auch ihre Seele dementsprechend teilbar sei.

P. antwortet: Aristoteles hielt nicht bloss die Seelen der Pflanzen und Insekten für teilbar, sondern „veritati non praeiudicando [3])“ jede Seele, die eine niedere Materie „verwirklicht“, mithin auch die menschliche [4]), obgleich nach „der Wahrheit“, die Aristoteles nicht kannte, die menschliche Seele als „absolute“ unteilbar zu bezeichnen ist. Aber diese (d. h. die kirchliche) Ansicht meint P. nur auf Grund des Glaubens, nicht wegen eines natürlichen Vernunftgrundes [5]), vertreten zu müssen. Nach Aristoteles ist die nutritive Seele in der sensitiven, und beide sind in der intellektiven, wie das Dreieck im Viereck; daher ist in den Tieren die nutritive Seele eins mit der sensitiven, und im Menschen nutritive und sensitive eins mit der intellektiven. Wenn also die nutritive realiter ausgedehnt ist, so ist es [6]) auch die sensitive und die intellektive.

Nach Aristoteles ist die menschliche Seele ausgedehnt und vergänglich [7]). Auch Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Johannes Scotus und Herveus Brito vertraten die Ansicht, dass Aristoteles die Seele für sterblich gehalten habe, und wurden deshalb doch nicht als Ketzer verschrien. Heutzutage aber gibt es Menschen, die dem, der Aristoteles nicht für einen Christen hält, das Christentum absprechen [8]).

Obgleich P. der Meinung ist, dass Aristoteles alle Seelen der Sterblichen für teilbar und sterblich gehalten habe, so erklärt er für seine Person doch, dass die menschliche Seele ausgenommen werden müsse. Denn die römische Kirche behauptet das Gegenteil der aristotelischen Lehre, sie stützt sich dabei nicht auf das „Geschwätz der Philosophen“, noch auf den auch in anderen Fragen so oft von Finsternis umfangenen Menschenverstand, sondern auf den heiligen Geist und offenbarste Wunder, die jeden Irrtum ausschliessen. Die Gründe und Aussprüche des Aristoteles dürfen uns von der Annahme der Kirchenlehre nicht abhalten [9]).

Wenn abgetrennte Teile des menschlichen Körpers sich noch zu bewegen vermögen, so ist das für P. noch kein Beweis dafür, dass in ihnen eine Seele

1) 113. — 2) 121. — 3) 121. — 4) 122.

5) „Verum et veritati non praeiudicando: credo secundum Aristotelem non tantum animas plantarum et enthomorum ponendas esse divisibiles: verum et unamquamque animam perficientem materiam inferiorem esse divisibilem: quamquam secundum veritatem: quam Aristoteles non cognovit: anima humana absolute praenuncianda sit indivisibilis: sed hoc tantum ex fide existimo esse tenendum: non autem propter rationem aliquam naturalem“ 121.

6) 121. — 7) 122. — 8) 122.

9) „romana ecclesia non innititur nugis philosophorum neque rationi humanae: quae ut in pluribus caligine tenetur: sed spiritui sancto et miraculis evidentissimis: in quibus error contingere non potest: neque rationes et dicta Aristotelis ab hoc sancto proposito nos retrahere debent“ 122.

lebt; jene Tatsache kann vielmehr auch durch das Zurückbleiben der spiritus in den betreffenden Körperteilen erklärt werden. So betrachtet ist es kein Wunder, sondern ein ganz natürlicher Vorgang, wenn ein abgeschlagenes Haupt noch Laute von sich gibt; es sei denn, dass die Kirche es als ein Wunder bezeichnet.

Es gibt allerdings Ereignisse, die keineswegs natürlich aufgefasst werden können, z. B. wenn der heilige Dionysius nach seiner Enthauptung sein Haupt eine Strecke weit mit den Händen trug: „quare standum est dictis fidei“ [1]).

Der Lehre, dass die rationale Seele des Menschen nach Aristoteles teilbar und ausgedehnt sei (eine Ansicht die P. als „an sich falsch und unserer ohne Zweifel wahren Religion entgegengesetzt“ [2]) bezeichnet), könnte man entgegenhalten, der Intellekt komme auch nach Aristoteles von aussen und sei deshalb ein immaterielles Vermögen.

P. entgegnet darauf [3]): Aristoteles wollte mit diesen Worten nur zeigen, dass der Intellekt des Menschen in gewisser Hinsicht mit den von der Materie losgelösten Wesen übereinstimme, sofern er z. B. die Materie nicht als Subjekt brauche. Deshalb scheint der menschliche Intellekt gewissermassen von aussen zu kommen; er ist in seiner eigentlichen Tätigkeit weder an den Raum, noch an die Zeit gebunden und scheint auf diese Weise ewig zu sein, obgleich er es in Wirklichkeit nicht ist. Denn wenn er „vere“ ewig wäre, könnte er irgendeinmal auch ohne Körper erkennen, was Aristoteles leugnet: ohne Leib erkennt die Seele nichts. „Verum secundum veritatem aliter dicendum est“ [4]).

Bei der Besprechung der Frage, ob die menschliche Seele ihren Körper verlassen und in einen anderen eingehen könne, erklärt P.: In natürlichen Dingen gibt nur ein verwegener und unwissender Mann, der die Schwierigkeit der Sache nicht sieht, ein festes und sicheres Urteil ab. In den natürlichen Fragen gibt es mehr Vermutungen als sicheres Wissen. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn Socrates die „naturalia“ verliess und sich ganz den „moralia“ hingab. Deshalb pflichtet auch P. selbst mehr denjenigen bei, die sich den Religionen hingeben und fromm und heilig leben, als denen, die sich der Wissenschaft widmen; denn während diese weise werden wollen, werden sie zu Narren [5]).

Das II. Buch handelt von der „rarefactio“ und ihrem Gegenteil, der „condensatio“. Unter „rarefactio“ kann man verstehen: 1. diejenige Art der Vergrösserung eines Dinges, die „propter ingressum alicuius corporis: infra partes corporis aucti“ [6]) bewirkt wird, z. B. die Vergrösserung eines zuerst zusammengepressten, dann sich mit Luft füllenden Schwammes. 2. diejenige Art der Vergrösserung, derzufolge ein Ding ohne Hinzukommen eines anderen einen grösseren Raum einnimmt als vorher, z. B. wenn aus Wasser Luft wird, und diese einen grösseren Raum beansprucht als das Wasser.

Der letztere Vorgang ist wirkliche „rarefactio“, das Gegenteil „condensatio“ [7]). Ueber diese Vorgänge der „rarefactio“ und „condensatio“ und ihre bisher noch in Dunkelheit liegenden Ursachen sucht P. sich im II. Buch klar zu werden. Denn er empfindet es als für einen Philosophen schimpflich, diese Dinge nicht zu wissen. Wir müssen nach Kräften darnach streben, dass wir unser

1) 122. — 2) „quamquam hoc in se falsum sit: & nostrae verissimae religioni contrarium“ 130.

3) 130. — 4) 130.

5) „Quare magis in naturalibus, ut opinor, sunt coniecturae quam certa scientia. Unde non est mirum: si Socrates relictis naturalibus: tradidit se totum moralibus. Quapropter et ego magis approbo eos: qui se religionibus dicarunt: et pie ac sancte vivunt quam illos: qui se scientiis tradunt: hi enim dum sapientes fieri student: insipientes fiunt“ 130.

6) 133. — 7) 133.

Leben nicht wie das Vieh zubringen. Durch die wissenschaftliche Betrachtung der Dinge allein unterscheiden wir uns von den Tieren [1]).

Nach Aristoteles (Eth. Nik. K. 8) haben die Tiere zwar beinahe an allen moralischen Fähigkeiten teil. Aber es gibt kein Tier, das spekuliert. Durch die philosophische Betrachtung allein werden wir nach derselben Aristotelesstelle über die menschliche Natur hinausgehoben und in Götter verwandelt [2]).

Damit ist der Inhalt der Schrift, soweit er für unsere Zwecke in Frage kommt, erschöpft.

Die für das Problem der zweifachen Wahrheit wichtigeren Behauptungen seien zum Schluss kurz und übersichtlich zusammengestellt: Nach Aristoteles ist die menschliche Seele ausgedehnt, teilbar und vergänglich [3]). Nach der Kirchenlehre ist sie unteilbar und unsterblich. P. bezeichnet die aristotelische Lehre als falsch [4]) und stimmt der Kirchenlehre bei [5]). Warum? Jedenfalls nicht wegen eines natürlichen Vernunftgrundes, sondern nur auf Grund des Glaubens [6]). Das natürliche Erkenntnisvermögen kann nur ein unsicheres Wissen erzeugen. P. pflichtet daher denen mehr bei, die sich den Religionen hingeben, als denen, die sich der Wissenschaft widmen, denn während diese weise werden wollen, werden sie zu Narren [7]). Die römische Kirche stützt sich bei ihren Lehren nicht auf das Geschwätz der Philosophen, noch auf den so oft in Finsternis befangenen Menschenverstand, sondern auf den heiligen Geist und auf offenbare Wunder, die jeden Irrtum ausschliessen [8]).

Im Widerspruch zu der in diesen Worten enthaltenen Geringschätzung der Philosophie fordert P. im II. Buch [9]) zur philosophischen Betrachtung auf. Denn durch sie allein unterscheidet sich der Mensch vom Tier, ja sie hebt ihn sogar über die menschliche Natur hinaus auf die Stufe der Götter [10]).

IV. Abschnitt.

Wie ist die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Pomponatius aufzufassen?

Um zu einer möglichst vorurteilsfreien Entscheidung dieser Frage zu kommen, ist davon auszugehen, dass P. in seinen Werken beinah immer die Ansicht des Aristoteles, der Philosophie, der natürlichen Vernunft ganz objektiv darlegt und ihr die entgegengesetzte der „Gesetze", „des Glaubens", der Kirche gegenüberstellt, dass er aber sich selbst nur ganz selten [11]) in die erste Partei, dagegen sehr häufig in die zweite einschliesst. P. behauptet nicht, dass er als Philosoph irgend eine Lehre vertrete und sie zugleich als Theolog ablehne. Vielmehr wehrt er, wenn er die betreffende philosophische Ansicht anführt, sofort den Verdacht ab, dass er selbst ihr anhänge, während er bei der Darstellung der kirchlichen Lehre mit besonderer Beteurung seiner Rechtgläubigkeit hervorhebt, dass sie zwar das gerade Gegenteil der philosophischen Lehre behaupte, dass er sich aber dennoch zu ihr bekenne.

---

1) „sola enim rerum speculatione a bestiis separamur" 133.

2) aliquae (sc. bestiae) sunt piae, aliquae liberales, aliquae magnanimae: & de reliquis eiusmodi. At nulla est: quae speculatur, hac sola enim ut in eodem 10 ethi. dicitur efficimur supra homines: & transmutamur in deos" 133.

3) 122. — 4) 130. — 5) 122. — 6) 121. — 7) 130. — 8) 122.

9) 133. — 10) 133.

11) Ap. XXVIII, De imm. an. 75.

P. erklärt immer wieder, dass nur die vom hl. Geist geleitete Kirche Christi im Besitz „der Wahrheit“ und frei von jedem Irrtum sei [1]). Andererseits betont er, dass die Kirche ihre Dogmen „sola fide“ vorzutragen habe [2]), dass die letzteren nicht durch die Vernunft zu begreifen seien, dass niemand versuchen dürfe, sie durch natürliche Gründe zu beweisen [3]), und dass ihn selbst keine natürlichen Vernunftgründe zur Annahme der Kirchenlehre bestimmt hätten [4]).

Auf Grund dieser Aussagen könnte man P. für einen vollkommen gläubigen Mann halten [5]), der sich nur gegen den Versuch der „Vermittlungstheologen“, den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie zu überbrücken, wandte, weil er der Meinung war, dass man zur Lösung der höchsten Fragen überhaupt nicht die Wege menschlicher Vernunft einschlagen dürfe, und befürchtete, dass durch solches Paktieren mit der Vernunft der religiöse Glaube seines eigentlichen Charakters beraubt würde. So wie Tertullian gegen die Apologeten, so stünde P. (in der Nachfolge eines Duns Scotus) gegen Thomas und seine Schule [6]). Er wäre dann von einem ähnlichen Misstrauen gegen die Vernunft beseelt gewesen wie sein deutscher Zeitgenosse Luther.

Für diese Auffassung spricht die Tatsache, dass P. überall den Widerstreit zwischen Aristoteles und der natürlichen Vernunft einerseits und der Kirchenlehre, den „Gesetzen“, „dem Glauben“ andererseits nachzuweisen sucht und sich trotzdem der Kirchenlehre unterwirft. Er scheint also nach dem Grundsatz zu handeln: „credo quia absurdum“.

Jedoch bei dieser Auffassung muss man sich unwillkürlich fragen: wenn P. tatsächlich die Vernunft so verachtete, warum pries er dann mit Platon und Aristoteles die Philosophie als höchstes Göttergeschenk und die Philosophen als die Götter der Erde, die sich von den übrigen Menschen unterschieden, wie wirkliche von gemalten, während der Nichtphilosoph den Rang eines gewöhnlichen Menschen oder den eines Tieres einnehme [7])? Solche Worte sind im Munde eines Tertullian undenkbar.

Wenn P. die Vernunft so geringschätzte, warum hat er dann „den Philosophus“, Aristoteles, so sehr verehrt? Warum ging er dann selbst in der Philosophie vollkommen auf?

Aber vielleicht war P. zwar ein begeisterter Philosoph, jedoch mehr Erkenntnistheoretiker als Metaphysiker, sodass sein Interesse sich auf formal-methodologische Untersuchungen beschränkte. Vielleicht ging er nur darauf aus, die Argumentationen der dogmatischen Metaphysik nach Art Wilhelms von Occam zu prüfen, hielt aber trotzdem an der Kirchenlehre fest.

Diese mögliche Auffassung würde dem philosophischen Interesse Pomponazzis gerecht, ohne doch die Versicherungen seiner Rechtgläubigkeit als Heuchelei verdächtigen zu müssen.

Für diese Ansicht spricht die Tatsache, dass P. in allen seinen Werken die Mängel der bisherigen Beweise für die kirchlichen Dogmen aufzeigt [8]), dass er mehrfach ganz indifferent die beiden Parteien („Catholici“ und „Philosophi“) einander gegenüberstellt, dass in seinen Erörterungen (besonders in „De fato“)

1) De imm. an. S. 141, Def., V, VI, De inc. S. 318, 356, De fat. S. 546, 779, De nutr. 122.
2) Ap. XV f., XXI f., De fat 433 f.
3) De imm. an. S. 142, Ap. XVI.
4) Ap. XVI f., XXII, XXXIII, Def. XVIII, XXXVI, De fat. S. 865, 1014, De nutr. 121.
5) Diese Ansicht vertritt Ritter, Gesch. d. Philos. IX 1850 S. 417.
6) Fiorentino, Studi, S. 73.
7) Ap. XXIX, Def. XV, De inc. S. 53, 200 f., De nutr. 133.
8) Bes. Ap. XXXIII.

der Streit der Meinungen lange hin- und herwogt, ohne dass es zu einem entscheidenden Abschluss kommt[1]). Pomponazzi ist in der Tat „ein Zweifler“[2]). Seine Ansichten will er nach eigenem Geständnis nicht vortragen, um andere zu belehren, sondern um von ihnen Belehrung zu empfangen[3]).

Man könnte also vermuten, er habe, weil er durch Verstandeserwägungen nicht zu seinem Ziel kam[4]), die Kirchenlehre, die ihm auf übernatürliche Weise begründet erschien, für wahr gehalten.

Gegen diese Ansicht sprechen: 1. alle jene Stellen, wo P. die kirchlichen Lehren als unwahrscheinlich bezeichnet[5]) und besonders diejenigen, wo er sich ausdrücklich für die gegnerische Lehre ausspricht, sie z. B. als „nostra positio“ bezeichnet[6]); 2. die von ihm mehrfach vertretene (averroistische) Lehre, dass die Religionen überhaupt keine Wahrheit im eigentlichen Sinne des Worts bieten, dass der Religionsstifter die Menschen nicht aufzuklären, sondern das Volk durch allerhand Fabeln zu einem sittlichen Lebenswandel anzuhalten habe[7]). P. stellt ihn in eine Reihe mit dem Dichter. Bezeichnenderweise beruft er sich bei dieser Lehre auf Averroës[8]).

Eine 3. Möglichkeit wäre, dass P. zwischen der Kirchenlehre und der philosophischen Weltanschauung hin- und herschwankte, dass er einerseits — vielleicht aus Gemütsbedürfnissen — an der Kirchenlehre hing, andererseits aber die natürlichen Gründe der Vernunft zur Geltung kommen lassen wollte, so dass er das Opfer eines unglücklichlichen inneren Zwiespalts gewesen wäre und sich bald von der einen, bald von der andern der beiden Tendenzen hätte bestimmen lassen[9]).

Was die psychologische Möglichkeit eines solchen Zwiespalts betrifft, so könnte ein Vertreter dieser Auffassung darauf hinweisen, dass es trotz aller Logik auch heute noch Menschen dieser Art gibt. Erziehung, Gemütsbedürfnisse, Kindheitserinnerungen, Rücksicht auf Angehörige bestimmen sie, der Religion ihrer Väter treu zu bleiben, während zu gleicher Zeit Verstandeserwägungen aller Art ihren religiösen Glauben unterwühlen.

In der Renaissance mit ihrem Gegensatz von geistlicher und weltlicher Kultur, von Christentum und Antike mögen solche Naturen noch häufiger gewesen sein[10]).

Und doch scheint es mir nicht möglich zu sein, die Worte Pomponazzis in diesem Sinn zu deuten.

Er klagt nie über einen derartigen Zwiespalt seiner Seele. Keine einzige Stelle seiner Schriften macht es — wenn man sie im Zusammenhang betrachtet — wahrscheinlich, dass er innerlich der kirchlichen Lehre angehangen habe. Wohl aber sprechen verschiedene Umstände gegen diese Vermutung.

Hätte sie recht, dann hätte P. sich doch wohl etwas mehr Mühe geben müssen, die kirchliche Lehre zu begründen. Während er stets ein Heer von Gründen für die philosophische These anführt[11]), begründet er die theologische Antithese lediglich auf den Machtspruch der Kirche[12]) oder auf Wunder, an die

1) De imm. 139 f., De fat. 653.
2) Maier S. 100.
3) De fat. S. 330, 356.
4) De fat. 1013, De nutr. 130.
5) De imm. SS. 36, 37, 38, 45, 46, 50, 51, 62 f., 65, 66: De inc. 20 u. a.
6) De imm. 75, ausserdem: De imm. 46, 51, Ap. XXXVIII, Def. XVIII, De fat. 516, 624, 972 f., 1010 ff.
7) De imm. 123, Ap. XV, De inc. 201.
8) De inc. 201.
9) Fiorentino, P.P. S. 55 f., 63 f. vertritt diese Auffassung.
10) Vgl. Fiorentino, P. P. S. 190.
11) De imm. cap. I—XIV, De inc. cap. I—XII.
12) De imm. 142, Ap. XVI f., XXII, Def. XXXVI, De fat. 865, 890, De nutr. 122.

er vermutlich selbst nicht glaubt, von denen er jedenfalls in extenso darlegt, dass man sie zum grossen Teil natürlich erklären könne[1]). Wo aber P. durch einige Gründe der kirchlichen Lehre zum Sieg verhilft, da ist es „ein lahmer Sieg“[2]). Und so drängt sich einem beim Lesen seiner Werke geradezu der Gedanke auf, er habe trotz aller Unterwürfigkeitserklärungen beabsichtigt, den Leser vom Gegenteil der Kirchenlehre zu überzeugen.

P. redet ferner von den 3 positiven Religionen in einer Weise, als ob sie alle gleichwertig wären[3]). Alle können Wunder für sich in Anspruch nehmen[4]). Alle sind von Männern begründet worden, die man Gottessöhne nennen kann[5]). Keine von ihnen bietet Wahrheit[6]), alle suchen vielmehr das Volk durch Fabeln zur Tugend anzuleiten. Alle sind vergänglich. Jede hat ihre bestimmte Zeit. Wenn die ihr günstige Gestirnkonstellation sich neigt, geht es mit ihr zu Ende[7]). Auch die christliche Religion geht ihrem Untergang entgegen[8]).

Diese Ansichten entsprechen ganz der averroistischen Denkweise, wie sie zur Zeit Pomponazzis in Padua verbreitet war[9]). Der Umstand, dass P. dort ein so beliebter Dozent war, macht es an sich schon wahrscheinlich, dass er der herrschenden Strömung anhing.

Und in der Tat kehren bei ihm viele der im Jahr 1277 verurteilten averroistischen Sätze, wenn auch in etwas verhüllter und veränderter Form, wieder. Er konnte direkt als Haupt der Averroisten bezeichnet werden[10]). Auch P. hegte (wie die Averroisten) eine unbedingte Verehrung für Aristoteles und die natürliche Philosophie: die Philosophen sind für ihn die Götter der Erde; der Philosoph strebt allein nach der Wahrheit, während der Religionsstifter sich um die Wahrheit überhaupt nicht kümmert, sondern nur durch erfundene Fabeln wie z. B. die Unsterblichkeitslehre das profane Volk sittlich zu bessern sucht. Auch P. fasst (wie die Averroisten) die Wunder — wenigstens zum grössten Teil — als natürliche Vorgänge oder als Täuschungen auf, erklärt die Wirkung der Reliquien durch die Macht der Einbildung[11]), glaubt nicht an eine Beeinflussung Gottes durch Gebete[12]).

Alle diese Tatsachen machen es im Verein mit seinen übrigen Ansichten sehr wahrscheinlich, dass er die Lehre von der zweifachen Wahrheit in averroistischer Weise als „Schild gegen Verfolgung“ benützte.

Es ist mit anderen Worten anzunehmen, dass P. der Kirchenlehre innerlich vollkommen skeptisch gegenüberstand, obwohl er sich in allen seinen Werken stets bedingungslos der Entscheidung der Kirche unter besonderer Versicherung seiner Rechtgläubigkeit unterwarf[13]). Diese Unterwerfung musste für besonders verdienstlich angesehen werden, je weniger P. durch natürliche Vernunftgründe dazu bestimmt wurde.

Man muss P. zugeben, dass er es verstand, seine innere Stellung zu verbergen.

1) De inc. 23—60, 94 ff.
2) De inc. 312 f., 315 f., 320 f., 322 f., De fat. 890, De nutr. 122.
3) Ap. XXIX, De inc. 283 f.
4) De inc. 285 f.
5) De inc. 284.
6) De imm. 123, Ap. XV, Def. XVIII, De inc. 201.
7) De inc. 285 f.
8) De inc. 286.
9) Siehe S. 11 dieser Abhandlung.
10) Renan, Av. 360.
11) De inc. 232.
12) De inc. 243 ff.
13) De imm. 35, 144, Ap. XVI f., XXII, XXX, Def. XXIX, XXX, XXXVI, De inc. 82 f., 315 ff., 318 f., De fat. 546, 652, 761, 865, 919, 942 f., 972 f., 1014.

Schon die Themata seiner Werke hatte er so gestellt, dass er, wenn ein Gegner auf die ketzerischen Gedanken derselben hinwies, jederzeit erwidern konnte: er wolle ja nur zeigen, wie Aristoteles und die natürliche Philosophie auf die betreffende Frage (Unsterblichkeit, Wunder usw.) antworte.

Und so hat P. es tatsächlich vermocht, auch die kirchlichen Behörden (z. B. den Chrysostomus Casalenus, den „regens sacrae Theologiae" zu Bologna) zu täuschen [1]).

Andererseits werden jedem aufmerksamen Leser gewisse Widersprüche in P's. Werken auffallen. So z. B., dass er anfangs die philosophische Lehre, dass die Seele sterblich sei, als die allein wahrscheinliche hinstellt und lauter Gründe gegen die kirchliche Lehre vorbringt, nachher aber auf einmal die Sache so darstellt, als liesse sich vom Standpunkt der natürlichen Vernunft ebensoviel für als gegen die Unsterblichkeit anführen [2]); oder dass er anfangs [3]) mit viel Eifer die Lehre verficht, auch die Vertreter der Sterblichkeit der Seele (z. B. Homer, Simonides, Hippocrates, Galen, Alexander Aphrodisias, Alfarabi, Abubacer, Avempace, Plinius, Seneca) seien edle Menschen gewesen, nachher [4]) aber rundweg behauptet, die ungläubigen Gelehrten hätten beinah sämtlich ein beflecktes Leben geführt; sodann, dass er an einzelnen Stellen von dem sonst so hochverehrten Lehrer Aristoteles und von der Philosophie überhaupt plötzlich in ganz geringschätzigem Tone redet [5]).

Solche Widersprüche machen den Leser argwöhnisch und veranlassen ihn zu der Annahme, dass P. seine wirkliche — philosophische — Ansicht verhüllt habe. Dazu kommt, dass P. der Meinung ist, auch andere, von ihm sehr hochgeschätzte Philosophen, z. B. Platon und Aristoteles hielten tatsächlich mit ihrer wirklichen Ansicht hinter dem Berge [6]), sie schrieben in Büchern anders, als sie dächten: entweder um das Volk nicht zu verderben oder um sich vor Verfolgung zu schützen.

An einer Stelle — es handelt sich dort um die Frage astrologisch-„natürlicher" oder übernatürlicher Deutung wunderbarer Vorgänge — verrät P. sich und tritt offen auf die Seite der philosophischen Erklärer und in Gegensatz zu den positiven Religionen [7]). Vielleicht kam P. dieses Verhalten gar nicht als Heuchelei zum Bewusstsein, da er die Kirche nur als eine äussere Ordnung betrachtete, der man sich auch nur äusserlich zu unterwerfen habe, während man für die innerliche Meinung des Herzens volle Freiheit habe.

Es gab ja damals selbst am Papsthof hochgestellte Persönlichkeiten, bei denen man zweifeln konnte, ob sie innerlich am Dogma festhielten. Wenn die Widersacher P's. ihm entgegenhalten, dass er die Kirchenlehre nur mit dem Munde bekenne, dass er dagegen mit dem Herzen die Seele für sterblich halte, so verbittet er sich in seiner „Apologia" [8]), dass man über seine innersten Gedanken zu Gericht sitze. Ein solches Benehmen verstosse gegen die Worte Jesu und gegen die Kirche, die nicht über Verborgenes, sondern nur über Offenbares urteile.

Warum hielt P. mit seinen wirklichen Ansichten zurück? Nach den bisherigen Darlegungen ergibt sich die Antwort von selbst. P. ist wie Averroës der

1) Anhang z. Defensor.
2) De imm., 139 f.
3) De imm. 134 ff.
4) De imm. 142 f.
5) De inc. 320, De nutr. 122, vgl. Ferri S. 169: „sed me remitto Ecclesiae, et notetis quod de inferno et paradiso, non tantum meminit Ecclesia sed etiam Plato et philosophi, praeter sceleratum Aristotelem".
6) Ap. XXII, Def. XXXVI, De inc. 201 f., 203. — 7) Ap. XXVIII. — 8) XXXI.

Meinung, dass die grosse Masse der Menschen nicht fähig sei, die Wahrheit zu verstehen und zu ertragen. Das profane Volk könnte einerseits, wenn man ihm die Wahrheit mitteilen wollte, sie überhaupt nicht verstehen [1]). Andererseits halten Unsterblichkeits-, Wunder-, Engel-, und Dämonen-Glauben das Volk vom Bösen ab und zum Guten an [2]), so wie Knaben durch Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe angehalten bzw. zurückgehalten werden. P. fasst also die religiösen Dogmen als volkserzieherische „Fiktionen" auf.

Was den einen Grund für die Anwendung solcher Fiktionen betrifft, dass nämlich das Volk die philosophische Wahrheit nicht verstehen könne, so ist das eine selbstverständliche Tatsache. Welcher Prediger ist so töricht, dass er meint den Bauern seines entlegenen Dorfes die Ergebnisse wissenschaftlicher Theologie mitteilen zu können! So wie man zu Kindern verschiedenen Alters über denselben Stoff in verschiedener Weise sprechen muss, so muss man auch vor Erwachsenen verschiedener Bildungsstufen denselben Gegenstand in verschiedener Weise behandeln.

Noch ein anderes Motiv wird bei P's. Streben, seine wirkliche Ansicht zu verhüllen mitgewirkt haben: die Furcht vor kirchlicher Verfolgung. Wohl sind (worauf A. Franck [3]) mit Recht aufmerksam macht) Kirchenfürsten und Kardinäle für ihn eingetreten, wohl war ein päpstlicher Prolegat sein energischer Verteidiger und Ercole Gonzaga, der spätere Präsident des Tridentiner Concils sein dankbarer Schüler. Aber es fragt sich, ob P. der kirchlichen Bestrafung entgangen wäre, wenn er sich nicht unterworfen hätte. Und vor allem: es kommt nicht darauf an, ob die Lage für P. tatsächlich gefährlich war, sondern darauf, ob er sie subjektiv für gefährlich h i e l t. Wenn man sich die Folgen der Herausgabe von „De imm. an." vergegenwärtigt: die Erhebung des niederen Klerus in Venedig, das Vorgehen des Patriarchen und des Dogen, wenn man den päpstlichen Brief mit dem Passus: „Papa mandat ut dictus Petrus revocet: alias contra ipsum procedatur" liest, so muss man zugeben, dass die Lage für gefährlich angesehen werden k o n n t e. Dass P. sie selbst tatsächlich für gefährlich hielt, wird durch zwei Stellen seiner Werke wahrscheinlich. An einer [4]) warnt er davor, über philosophische Fragen mit unkundigen Priestern zu reden, weil die Philosophen oftmals aus den Städten vertrieben, eingekerkert, oder gesteinigt und mit den höchsten Strafen bestraft würden. An der anderen Stelle [5]) vergleicht er das Los des Philosophen mit dem des Prometheus und führt unter den Qualen, die der erstere auszuhalten habe, u. a. an, dass er als Tempelschänder von den Inquisitoren verfolgt werde.

Dem entsprechen auch zwei Stellen aus P's. Vorlesungen [6]). Nach der einen gab er seinen Schülern im Kolleg den vertraulichen Rat: Tantum credite in philosophia, quantum rationes dictant vobis, in theologia credite tantum, quantum vobis dictant theologi et Arist. (verschrieben für „Antist." = Antistites? so auch Fiorentino) omnes cum tota Romana ecclesia, quia aliter facerent vobis facere mortem castanearum". P. empfiehlt also seinen Schülern die Unterwerfung unter die kirchliche Autorität deshalb, weil sie sonst ihr Leben gefährdeten,

Ein andermal [7]) zitiert P. seinen Schülern Aristoteles und sagt: „Dicit Aristoteles quod nullus corde potest concedere duo contradictoria, quia opiniones con-

1) De inc., 53, 200 ff.
2) De imm. 123, 135, Ap. XV, Def. XXXVI, De inc. 201 ff.
3) P. P., S. 280.
4) De inc. 242 f.
5) De fat. 709.
6) Fiorentino, Studi S. 75.
7) Fiorentino, Studi S. 75.

tradictoriae sunt contrariae in intellectu; sed verbo possumus concedere, corde autem minime". Diese Stelle widerspricht, vorausgesetzt, dass der Schüler seinen Lehrer P. richtig verstand, der Annahme, dass P. einen Zwiespalt philosophischer und theologischer Meinungen in seinem Innern getragen habe; sie legt vielmehr die Auffassung nahe, dass P. im Herzen reiner Philosoph war und nur mit dem Munde ein gläubiger Katholik [1]).

1) Diese Ansicht vertreten u. a. auch Brucker, Spicker und Franck. Brucker schreibt in seiner hist. crit. phil. 1743 tom. IV, pars I, 169 über Pomponazzis Beteuerungen seiner Rechtgläubigkeit: „hoc qui pacto sinceram et christianam dogmatum ecclesiae ipsiusque Christianae religionis venerationem obsequiumque Pomponatium demonstravisse crediderit, heroica is fide praeditus censendus est. Credat Judaeus Apella non ego". G. Spicker erklärt in seiner Diss. „Leben und Lehre des P. Pomponatius" 1868, S. 8: „Die Unterwürfigkeit unter den röm. Stuhl, die Pomponatius am Anfang und am Ende eines jeden Traktats versichert, ist bloss formell und scheinbar. Denn wie sollte es ihm mit seinen Beteuerungen ernst gewesen sein, wenn der ganze Inhalt einer jeden Schrift durchaus antikatholisch ist". A. Franck schreibt in seinem Artikel über P. S. 411: „il faut avoir la candeur de l'âge d'or pour croire avec Ritter aux professions de foi chrétienne de Pomponace". In ähnlicher Weise äussern sich A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters 1866, III, 214, 225, 234. F. A. Lange, Gesch. d. Mat. ed. Ellissen I, 254, M. Maywald, Die Lehre von der zw. W. 1871, S. 53, E. Renan, Av., 359.

Verzeichnis häufiger Abkürzungen.

P	=	Pomponatius.
zw. W.	=	zweifache Wahrheit.
Ap.	=	Pomponatius, Apologia.
Def.	=	„ Defensorium.
De fat.	=	„ De fato.
De imm. an.	=	„ De immortalitate animae.
De inc.	=	„ De incantationibus.
De nutr.	=	„ De nutritione et augumentatione.
Argentré, Nov. Err.	=	Ch. du Plessis d'Argentré, collectio judiciorum de novis erroribus, Lut. Par. 1728.
Burckhardt, K R.,	=	Jak. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien 11. Aufl. 1913.
Fiorentino, P. P.	=	Fr. Fiorentino, Pietro Pomponazzi 1868.
Fiorentino, Studi	=	Fr. Fiorentino, Studi e Ritratti della Rinascenza, Bibliotheca di cultura moderna, Bari 1911.
Franck, P. P.	=	Ad. Franck, P. Pomponace (Journal des Savants Mai—Juli 1869).
Maier	=	Ernst Maier, Die Willensfreiheit bei Laurentius Valla und bei Petrus Pomponatius („Renaissance und Philosophie", Beitr. z. Gesch. d. Philos. hrsg. v. Dyroff VII, 1914).
Renan, Av.	=	E. Renan, Averroës et l'Averroisme, 2. Aufl. 1861.
Reuter, G. d. A.	=	H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	5
I. Abschnitt: Das erstmalige Auftreten der Lehre von der zweifachen Wahrheit	6—9
II. Abschnitt: Pomponazzis Leben	10—15
III. Abschnitt: Die Lehre von der zweifachen Wahrheit in den Werken Pomponazzis	15—89
De immortalitate animae	15—26
Apologia	26—39
Defensorium	39—44
De incantationibus	44—61
De fato	61—86
De nutritione et augumentatione	86—89
IV. Abschnitt: Wie ist die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Pomponatius aufzufassen?	89—95

Lebenslauf.

Als Sohn des damaligen K. Revieramtsassistenten, jetzigen K. Forstmeisters A. Betzendörfer bin ich, Walter Richard Karl Betzendörfer am 9. Mai 1890 auf dem Bruderhof am Hohentwiel geboren. Im Sommer 1909 absolvierte ich das Gymnasium zu Tübingen und studierte darauf zu Tübingen und Erlangen klassische Philologie, Philosophie und evangelische Theologie. Bei Kriegsausbruch trat ich als Kriegsfreiwilliger in das Inf.-Regt. 180 ein und stand in Nordfrankreich im Feld, wurde jedoch im Januar 1915 eines Herzleidens wegen vom Heer entlassen. Im Frühjahr 1915 erstand ich die erste theologische Dienstprüfung und war dann in Neuhausen a. E., Laichingen, Schwenningen, Ehingen a. D. und Schramberg als Vikar, Stadtvikar und Stadtpfarrverweser verwendet.

Im Lauf meiner Studienzeit hörte ich philosophische Vorlesungen bei den Herren Professoren Dr. Dr. Adickes, H. Maier, Falckenberg, Leser und bei den Herren Privatdozenten Dr. Dr. Heyfelder und Busch. Am meisten von allen meinen Lehrern bin ich zu Dank verpflichtet Herrn Professor Dr. Adickes, dessen Vorlesungen mich einst bestimmt haben, Philosophie zu studieren, und der stets ein gütiger Förderer meiner Studien gewesen ist.

Auch meinem Freunde, Herrn Oberreallehrer Gutscher in Schramberg möchte ich an dieser Stelle herzlich danken für die reiche Anregung, die mir seine Freundschaft gab, und die auch dieser Abhandlung sehr zu gut kam.